ПРЕЗИДІЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ НАРОДОЗНАВСТВА НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНИ

НАРОДОЗНАВЧІ ЗОШИТИ

THE ETHNOLOGY NOTEBOOKS

двомісячник. 2010. зошит 5-6 (95-96). вересень-грудень.



Народознавчі Зошити. Двомісячник Інституту народознавства НАН України
Виходить з січня 1995 року у м. Львові. Реєстраційний № 15191-3763 ПР
Серія КВ ISSN 1028-5091
Рекомендовано до друку Вченою радою Інституту народознавства НАН України
Адреса редакції: 79000, м. Львів-центр, проспект Свободи, 15
email: inst@ethnolog.lviv.ua

Зміст ч. 5-6 за 2010 р.

1 сторінка обкладинки: Оксана Сапеляк. Світлина М.Балагутрака. Львів, 2010 р.

4 сторінка обкладинки: Директор Інституту народознавства НАН України, академік НАН України Степан Павлюк та Оксана Сапеляк в президії ювілейної Вченої ради ІН НАН України. Світлина С.Гвоздевич. Львів, квітень 2010 р.; Оксана Сапеляк з колегами в перерві засідань Міжнародної конференції. Світлина Г.Виноградської; Оксана Сапеляк з колегами відділу етнології сучасності ІН НАН України після засідання ювілейної Вченої ради. Світлина С.Гвоздевич. Львів, квітень 2010 р.; Оксана Сапеляк серед співробітників редакційно-видавничого відділу ІН НАН України. Світлина 2010 р.; Оксана Сапеляк у робочому кабінеті.

Номер присвячено 65-річчю ОКСАНИ САПЕЛЯК

Народознавчі Зошити
Двомісячник Інституту народознавства Національної Академії Наук України
Виходить з січня 1995 року у м. Львові. Реєстраційний № 232 Серія ЛВ ISSN 1028-5091
Підписано до друку 14.07.2010 р.
Формат 60x84/8. Друк офс. Папір офс.
Умовн.-др. арк. 18,6. Умовн.-фарб. відб. 18,83.
Фіз. друк. арк. 20. Наклад 500 прим. Зам. №
Віддруковано з діапозитивів

Адреса редакції: 79000 м. Львів-центр, проспект Свободи, 15. Інститут народознавства НАНУ

Ювілеї



Степан ПАВЛЮК

ОСТРІВЦІ УКРАЇНСЬКОГО ЖИТТЯ НА ПІВДЕННОАМЕРИКАНСЬКОМУ КОНТИНЕНТІ

Stepan PAVLUK. Small Islands of Ukrainian Life upon Southern Amercan Continent.

Серед важливих завдань сучасної етнологічної науки є комплекс проблем, які потребують поглибленого наукового осмислення, зокрема, в галузі міжетнічних й міжнаціональних стосунків, міжкультурних взаємовпливів, що дозволить виявити не лише закономірності та тенденції розвитку сучасних етнокультурних і етносоціальних процесів на українських етнічних територіях, але й складні аспекти міграції українців, чинники трансформації матеріальної і духовної культури, особливості адаптації, етнокультурної інтеграції та асиміляції українців у іноетнічному середовищі країн Європи, в умовах значної територіальної ізоляції – на теренах Південної та Північної Америки, Австралії тощо.

Наукова діяльність останніх десяти років Оксани Сапеляк (старшого наукового співробітника відділу етнології сучасності Інституту народознавства), пов'язана саме із осмисленням непростих міграційних аспектів українців, особливостей їх життєдіяльності та трансформацій в сучасних умовах іноетнічного середовища на теренах Південної Америки. За плечима вченої-етнолога дослідження етнографічної діяльності НТШ, висвітлення низки аспектів традиційно-побутової культури та широка популяризація свого наукового доробку у ЗМІ й друкованих виданнях тощо. Заслуговує високої оцінки останнє комплексне історико-етнологічного дослідження української спільноти в Аргентині (Українська спільнота в Аргентині: історико-етнологічний аспект, 2008). Не менш складні завдання дослідниця ставить перед собою у монографії "Релігійно-громадське життя парагвайців українського походження": з'ясувати характерні тенденції життєдіяльності етнічних груп українців (національних меншин) в умовах панівних іноетнічних середовищ, специфічні вияви їх матеріальної й духовної культури, світоглядні та ідентифікаційні аспекти, домінуючі цінності та загалом інтелектуально-духовний потенціал та багаторічний досвід українських мігрантів, а також міру їх участі у непростому суспільно-громадському житті на чужині тощо. З огляду на ці проблеми, можемо констатувати, що поставлені завдання теж вирішуються вченою успішно.

Історичне буття людей пов'язане з міграційними процесами як суттєвою формою соціального існування. Понад те, міграції спричинились до масштабних історичних процесів, унаслідок чого формувались певні конфігурації державних утворення, стабілізувались за етнічно-родовими ознаками великі людські колективи, відбувалась дифузія людських культурних набутків, світ людей ставав і зрозумілішим, пізнаваним і ближчим.

Особливий прояв психоповедінкового дискомфорту особи відбувається у ситуації вимушеного, а навіть і невимушеного залишення батьківських місць, як найвагоміший маркер свідомого буття людини. З рідною оселею пов'язана уся гама родинно-побутових перепитій, емоційних сплесків, захоплень, переживань, надій і сподівань, все те, що становить життєвий шлях. Сум огортає людину від реалій покинути особисту оселю, скільки не тривав цей час – коротко, тривало, а особливий емоційний стан викликався, коли передбачалася еміграція на невизначений період, а можливо і назавжди.

Уже проминуло понад століття, як галичани, покинули рідну землю, родину й опинилися на північному та південному американському континенті в пошуках заробітку. Ще до цього масового еміґрантського руху практика пошуку засобів для існування при австрійській, польській окупації була здебільшого короткотривалою, сезонною і переважно в європейські країни. Сила народних традицій, розлука із сім'єю робила повернення до рідної домівки трепетною. Як стверджували еміґранти, якраз на чужині ще яскравіше переймалися своїм культурним набутком, красою місцевих звичаїв, обрядів, взаємостосунків.

Здебільшого, масові міграції мають спонукально-вимушений характер. Причинами цього сумного явища можуть бути як природні стихії, так і політичні кризи, конфлікти, суспільна нестабільність. На історичну долю українського народу припало декілька історичних періодів масового

переміщення української людності з етнічної території за її межі, частина яких була примусовою, що кваліфікується як депортація. Усі вони пов'язані з колоніальним статусом українців, зокрема, у складі Російської імперії, коли українське населення насильницьки виселялось зі стратегічних, геополітичних мотивів у різні мало обжиті російські простори, створюючи умови на повне його вимирання (будівництво Санкт-Петербургу, освоєння Поволжя, Сибіру тощо). Неможливо забути жорстоку за своєю суттю і методикою виконання операцію "Вісла", здійснену польською владою у 1947 р. Для українців були характерними короткотривалі маятникові міграції з метою пошуку заробітку, не пориваючи на тривалий час зв'язок зі своїм етнічним середовищем. Нестерпні умови життя в Австрійській монархії стали причиною справді масштабного відемігрування західноукраїнського населення, здебільшого, на Американський континент, більшість на постійно оселилась далеко від своєї вітцівщини.

Еміграція, це завжди вимушена для самозбереження суспільно-політична ситуація покидати рідні домівки, свій край. Найскладніші умови життя місцевого корінного населення складаються внаслідок історичних катаклізмів – воєн і колоніального статусу народу. Самі ці факти провокують найчисленніші початки міграцій, частогусто трагічні.

Вільне переміщення у Європі робочої сили інтелектуальної праці у другій пол. XX ст. набуло певної системи, ба, навіть, традиції. Стала відомою югославська міграція, яка набула свій бренд, сформований з багатьох компонентів – фаховості, поведінкового рівня культури, соціальної адаптації в іноетнічному середовищі, лояльності до місцевих суспільних процесів тощо.

Дещо іншим було польське заробітчанство, яке теж мало свою оціночну шкалу. За своїми масштабами помітною була трудова міграція азійських народів: корейців, китайців, японців. Характерна особливість міграційних рухів названих народів полягала у тому, що вони обумовлювались їх владами як суспільна необхідність соціального захисту своїх громадян, одночасно вбачаючи в цьому можливість нагромадження для своїх держав капіталу, як основи свойого розвитку, формування інноваційної бази для власної перспективи, осягнення нових світових ідей і тенденцій, тощо. Суспільний позитив міграційному руху забезпечили уряди цих країн, здійснивши необхідну законодавчу базу, економічно і морально зацікавивши приплив у країну і капіталу, і нових ідей, повернення мігрантів.

Не проминув емігрантської участі й український народ, чому навіть не допомогла вироблена і усталена етнічна пасіонарність до окупаційних режимів. Українці максимально повновартісно намагалися жити за своїми усталеними віками традиціями і способом життя. Жодному з окупантів, який посягнув на національну свободу, не вдалося змінити усталеної народної ментальності, особливо опікливого ставлення до народних цінностей. Напрацьовані етнічні маркери стануть єством особи і народу, слугуватимуть їх носіям незбагненною силою бути одержимими у відстоюванні своєї української ідентичності.



На засіданні вченої ради 20 квітня 2010 р. Інститут народознавства НАНУ.

Народної стійкості українцям не покидати свою обжиту справіку землю вистарчило на всю його історію. Середньовічна польська і російська окупація, коли живою була у народній пам'яті свобода і героїчна боротьба за неї, не спричинилась до добровільного покинення своєї землі. До насильства вдалася лише Росія і – депортація українців стала для неї частиною її політики. Спочатку живцем переселили в російське середовище унікальний і відомий світові інтелектуальний осередок, яким була Києво-Могилянська академія, а далі депортація українців на Кавказ, а, особливо, за Урал, в Поволжя, в Сибір стане частиною імперської політики.

Еміграційній епопеї XIX ст., яка продовжилась у XX ст., передували незначні локальні трудові міграції українців у сусідні країни.

Досить повно досліджено вченими історико-політичний, політико-соціальний, менше духовно-культурний аспекти еміграційного руху українців, і зовсім мало вивчено поведінковий стереотип українця і конкретні дії на підсвідомому і свідомому рівнях набутих етномаркерів.

Споконвічна прив'язаність до обжитої оселі, сімейно-побутових традицій, особливим чином заангажованість у місцеве средовище через родинну, товариську сфери, були вагомими чинниками формування поведінкового стереотипу священності обжитої землі, а отже сталості поселення. Українець мобілізував усі можливі ресурси, щоби лишень подолати господарсько-побутові проблеми різних окупаційних режимів і не покинути своєї оселі. Відемігрування з обжитих місць супроводжувалось драмою внутрішнього світу людини. Серцем зжитий із усією оточуючою сферою, українець особливо драматично переживав розрив з малою вітчизною. Властива більшості українців кордоцентричність, сентиментальність, опинившись в іноетнічному середовищі зазнавали випробовувань на сталість і стійкість, на можливість певного рівня адаптації з метою самозбереження. Непристосованість до іноетнічної традиційності викликала в душі людини дискомфортні прояви, психоповедінкову агресію як результат пошуку оптимального соціальноповедінкового формату.

Українська етнологічна наука, разом із соціологією, психологією, філософією та іншими науками, не вивчили досі психоповедінковий феномен українців, які через різні історико-політичні, соціально-економічні обставини опинилися в чужих краях, здебільшого компактно, напрочуд довго зберегли свою етнічність, не піддавшись остаточній асиміляції. Більше того, в окремих іноетнічних масивах зуміли імплементувати певні явища української традиційності у місцевий спосіб буття. Такі дані з давньої еміграційної історії українців могли б прислужитися не лише для з'ясування української ментальності, але й бути методичним матеріалом в новітній історії України, коли мільйони українців відемігрували за кордон, здебільшого як трудова міграція.

І все ж, дослідники "української душі" наприкінці XIX – на поч. XX ст. заклали основні методико-методологічні параметри пізнання психоповедінкового образу українця, який у процесі історичного буття беззаперечно модернізується, однак залишається як база певний психоповедінковий інваріант.

Психоповедінкова модифікація моделювалась, насамперед, історико-політичними обставинами нації через сфери мови, морально-етичних засад, культури взагалі, світосприйняття і світорозуміння. Іншою була ритміка модифікації на етнічному материку і поза його межами.

На теоретичному рівні динаміка прояву змін етноповедінкових стереотипів у іноетнічному середовищі залежатиме від декількох ґрунтовних чинників, таких як рівня освіти і культури, стану усвідомлення себе частиною загальнонаціональної історії і відповідальності за її долю, етнічної ментальності і багатьох ще інших факторів, які можна виділити у суб'єктивну групу впливу й об'єктивну сукупність чинників, зокрема рівнем розвитку і культури країни перебування, станом демократичних інститутів, наставленням і достатніми знаннями про твій народ тощо, що відображається у суспільному ставленні, як терпимому або неприйнятному. Безумовно вагомим фактором етноповедінкової стабільності виступає чисельність і згуртованість мігрантських груп і їх соціальна адаптація – види робіт, послуг у сенсі конкуренції з місцевим населенням чи зацікавленням їх передати у руки заробітчан як соціально непристижні.

Цікаво спостерігати за фактом етнічного самоутотожнення українців з різним рівнем етнічної самоідентифікації через призму сприйняття історичної пам'яті народу і його культури, у різних іноетнічних середовищах.

Отже, враховуючи той факт, що вивчення українців за межами України розпочалося зовсім недавно, то на сучасних дослідників чекає гама маловивчених психоповедінкових аспектів відемігрованого з України населення, з урахуванням тривалості чи постійності поселення в іноетнічному середовищі, соціальних умов і умов праці, державного втручання на міжурядовому рівні на внормування життєвих умов, рівня освіти, досвіду і кваліфікації праці, особливостей адаптації тощо. Усі ці та багато інших компонентів сукупно впливають на процес самоідентифікації наших громадян за кордоном, новітні прояви і тенденції, які ще необхідно дослідити.

Ювілеї



Роман КИРЧІВ

ДОРОГА В НАУКУ

Roman KYRCHIV. A Road to Science.

Вона, ця дорога, була нелегкою для Оксани Сапеляк. Обдарованій і талановитій дівчині з селянської родини Адама і Наталки Денисовець (с. Голядин на Волині) після закінчення Луцького педагогічного інституту ім. Лесі Українки судилося пройти похмуру смугу митарств проскрибованого в совєтській дійсності українського інтелігента. Зазнати долі молодої людини, душа якої прагнула до корисної творчої праці для свого народу і якій робити це не давали: звільняли, переміщали з учительської та інших скромних посад, всіляко дискримінували і переслідували. За що? За те, що як учителька начебто навчала не зовсім того, що потрібно було режимові, що мислення і настрої не вкладалися в стандартні рамки "гомо совєтікуса", що зналася і приятелювала з "неблагонадійними" людьми, співчувала їхнім ідеям.

І ось десь в серед. 1980-их рр. вона – в тодішньому Львівському відділенні Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Рильського АН УРСР на посаді помічника бібліотекаря. Якось у бібліотеці підійшла до мене і попросила перечитати рукопис її статті. Не пам'ятаю теми, але добре пригадую, що ознайомлення з написаним викликало гарне враження: логічний розвиток теми, вдумливість, чіткість і добра стилістика викладу, – ті якості, з опануванням яких найбільшою мірою мають труднощі молоді науковці. Поділився враженнями від прочитаного з директором Юрієм Гошком і запропонував перевести Оксану Сапеляк на посаду молодшого наукового співробітника відділу етнографії, яким я тоді завідував.

То був час, коли в атмосфері суспільного життя повіяло деякими обнадійливими тенденціями на світанку горбачовської "перебудови". Директор, узгодивши з кимось там, погодився перевести О.Сапеляк до відділу етнографії під мою, як зазначив, відповідальність.

З того часу вона, виконуючи певні завдання відділівської роботи, була в своєму науковому просуванні на моїх очах. Спочатку це була участь у написанні колективної історико-етнографічної монографії "Сім'я і сімейний побут українців". На жаль, ця праця з самого початку мусила бути спроектованою в дусі марксистсько-ленінських ідеологічно-методологічних засад. Головне місце в ній мали зайняти "позитивні" зміни в українській сім'ї в радянський час. Тому вікопомні події кін. 1980-их – поч. 1990-их рр. зробили дослідження з таким предметним спрямуванням та ідейними акцентами попросту непридатним.

Але Оксана Сапеляк цікаво опрацювала розділ про українську родину у 20–30-их рр. XX ст. Уже в умовах незалежності, доповнивши ці напрацювання даними, використання яких раніше було неможливим, вона підготувала низку змістовних розвідок про фактичне руйнування – матеріальне і духовне – української родини в умовах більшовицького режиму. Однією з них є "Голод 1921 року як чинник деформаційних процесів в українській сім'ї" в збірнику "Відлуння голодомору-геноциду 1932–1933. Етнокультурні наслідки голодомору в Україні", виданого під егідою Наукового товариства ім. Шевченка (Львів, 2005).

У рамках спільного з Інститутом мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Рильського НАН України опрацювання проекту написання "Історії української етнографії" Оксана Сапеляк зайнялася дослідженням процесу українських народознавчих студій в останні десятиліття XIX – на поч. XX ст., особливо діяльності в цій сфері Наукового товариства ім. Шевченка. Розпрацювання названої теми дало, окрім потрібних розділів до колективного синтезу історії етнографії (який, на жаль, досі належним чином не завершений), але й послужило предметом кандидатської дисертації "Українська етнографія в дослідженнях Наукового товариства ім. Шевченка", яку О.Сапеляк успішно захистила у 1998 р. Незабаром ця праця дістала також вираз у версії монографії "Етнографічні студії в Науковому то-

вaристві ім. Шевченка (1898–1939 рр." (Львів: Інститут народознавства, 2000).

Як науковий керівник і відповідальний редактор цієї праці, повинен відзначити, що її авторка дуже ретельно поставилася до виявлення і вивчення першоджерельного матеріалу, його вдумливого аналізу й осмислення. Звернула увагу головно на ті моменти, які були недослідженими або маловивченими. Новаційними елементами є, зокрема, її аналітично обґрунтовані акценти про визначну роль НТШ в утвердженні передових науково-методологічних засад в українських етнографічних і фольклористичних дослідженнях, піднесенні українських народознавчих видань до європейського рівня і виведення їх на загальноєвропейський простір.

Помимо болючих ударів долі і непоправних утрат, яких Оксана Сапеляк зазнала в наступні роки, вона не покидає наукової роботи, власне, шукає в ній духовного затишшя і значною мірою життєвого сенсу. Вона мужньо несла свій хрест, ми бачили її не в сльозах, а в праці.

Подальшим її кроком стають досліди спільноти українського походження в Аргентині – головно з етнологічної точки зору. Уже сам собою такий підхід є новаційним, оскільки українська діаспора в світі досі є дуже слабо вивченою саме з науково-етнологічного боку. Це дуже важливий аспект українознавчих, народознавчих вивчень, на жаль досі ще дуже слабо розпрацьований головно через брак державного фінансування.

Реалізації цього проекту великою мірою допомогла та обставина, що родич авторки преосвященний владика Андрій Сапеляк був тривалий час апостольським екзархом Української Греко-Католицької Церкви в Аргентині. Отож, він подбав не тільки про вирішення складної проблеми матеріального забезпечення наукової експедиції дослідниці до цієї країни, але й здійснив допомогу і сприяння в її праці церковних і громадських організацій аргентинських українців на місцях.

Зібрано великий фактологічний матеріал, який в ерудованому аналізі й осмисленні досвідченого етнолога представлено в недавно виданій книзі "Українська спільнота в Аргентині: історико-етнологічний аспект" (Львів, 2008. – 284 с.). Ця праця Оксани Сапеляк за своєю фактологією, науково-методологічним пізнавальним змістом є великим внеском в актуальну справу етнологічного вивчення українських діаспорних спільнот у різних країнах світу. Водночас за характером викладу, багатим ілюстративним матеріалом вона доступна і цікава для широкого читача.

Останнім часом Оксана Сапеляк багато і плідно попрацювала над науковою підготовкою матеріалів для надзвичайно важливого і потрібного видання "Мала енциклопедія українського народознавства", здійсненого Інститутом народознавства НАН України (Львів, 2007. – 846 с.). Причинилася і багатьма власними статтями і редакторським доведенням до ладу текстів інших авторів.

Погляд дослідниці звернений і до продовження студій над українською діаспорою в Парагваї та над різними питаннями народної християнської релігійності українців. Знову ж таки, ця остання проблема в українській етнології – лише на початках розпрацювання.

Вважаю дуже істотним і важливим те, що в дослідницьких працях Оксани Сапеляк є добре відчутною присутність органічної сполуки наукової об'єктивності і сумлінності з громадянською позицією й національно-патріотичною свідомістю української вченої, усвідомлення рації своєї праці не тільки для розвитку академічного пізнання, а й для потреб українського сьогодення.



Р.Кирчів, О.Сапеляк, М.Балагутрак.

Тому щиро бажаю успішного здійснення нових її дослідницьких задумів, нових праць і звершень на обраній нелегкій науковій дорозі.

Ювілеї



Степан МАКАРЧУК

ВІД УКРАЇНИ ДО АРГЕНТИНИ – ПОШУКИ ДОСЛІДНИЦІ

Stepan MAKARCHUK. From Ukraine to Argentina – Scientist's Research.

Кожна журнальна чи монографічна публікація Оксани Сапеляк відзначається оригінальним підходом дослідниці до використання фактологічного матеріалу для аналізу і висвітлення обраної наукової теми, свіжим баченням часто навіть тих етнографічних чи історичних явищ, про які вже писали її попередники. Переконливою ілюстрацією наукового методу дослідниці є дві її праці, які автору цієї замітки доводилося вивчати і використовувати для написання навчальних посібників. Мова йде про монографії "Етнографічні студії в Науковому Товаристві ім. Шевченка (1898–1939 рр.) та "Українська спільнота в Аргентині: історико-етнологічний аспект".

Як відомо, діяльність НТШ була предметом вивчення та наукової інтерпретації багатьох авторів. Писали про історичні умови виникнення і діяльності НТШ, його організаційну структуру, тематичну спрямованість досліджень, провідних учених і організаторів Товариства – Михайла Грушевського, Івана Франка, Володимира Гнатюка, Філарета Колесси, Федора Вовка та інших. Оксана Сапеляк зробила акцент на висвітленні ролі НТШ в обґрунтуванні національної самобутності та ідентичності українців від Сіверщини до Слобожанщини на сході до Закарпаття і Сяну на заході, привнесенні національної свідомості до розуму і почуттів широкої народної маси. Вона блискуче довела, що поряд із наддніпрянцями українська етнологія саме в рамках НТШ виробила багато цінних надбань в галузі методології науки, а саме: визначенні специфічних завдань етнології як теорії народознавства та етнографії, також конкретних наукових студій окремих ділянок народної культури народу. Дослідниця узагальнила досвід НТШ в організації наукових досліджень, зокрема у виробленні програм і запитальників для збору етнографічного матеріалу, використанні експедиційного методу як основного при дослідженні явищ народної культури окремих етнографічних районів, важливих сфер народної культури всього народу, антропологічних ознак населення, залученні до наукових досліджень і наукової творчості широких верств інтелігенції, в тому числі вчителів, священиків, службовців. Опора на периферійні інтелігентні сили використовувалася як засіб підготовки етнографів-професіоналів. На високому науковому рівні авторка проаналізувала організацію видавничої справи у НТШ, налагодження плідних зв'язків з етнографічними закладами зарубіжних країн, організацію збору експонатів з різних ділянок народної культури і мистецтва, розвиток українського музейництва.

Треба підкреслити, що Оксана Сапеляк для розв'язання всіх названих і піднятих нею питань, опрацювала широке коло джерел, що охоплюють всі види документів і матеріалів, які відклалися в наукових і публіцистичних виданнях та архівних фондах за наслідками діяльності Товариства: статути організації і її підрозділів, програми наукових досліджень, друковані праці, що виходили у виданнях НТШ, неопубліковані рукописи, що зберігаються в архівних фондах, зокрема у фонді 309 – НТШ Центрального державного історичного архіву України у Львові, різноманітну звітну інформацію, протоколи засідань НТШ, окремих "виділів" та секцій, різноманітну переписку. Вчена виразно і послідовно охопила всі важливі сторони діяльності Товариства. Розділ "Організація етнографічної роботи в НТШ" присвячений місцю народознавства в контексті всіх наукових інтересів НТШ, створенню в структурі Товариства Етнографічної комісії, визначенню і формуванню її мети і завдань, організації Етнографічною комісією збору матеріалу. В розділі "Музейна та видавнича справа" простежується діяльність Етнографічної комісії, спрямована на створення етнографічної збірки музею НТШ, висвітлюється наукова та просвітницько-наукова робота музею, у хронологічній послідовності та за тематичними напрямами розглядається та аналізується видавнича діяльність, особливості публікації аналітичних праць, польового матеріалу, наукової хроніки, рецензій на праці вітчизняних

і зарубіжних авторів, інформативного матеріалу про стан науки в зарубіжних наукових центрах. Зміст третього розділу "Роль Етнографічної комісії в розвитку і утвердженні наукових засад народознавчої науки" чітко передають назви його параграфів: "Питання теорії народознавчої науки у працях Івана Франка, Михайла Грушевського, Володимира Гнатюка", "Забезпечення обігу наукової інформації з питань народознавства" та "Участь у міжнародних народознавчих форумах".

Окремим сюжетом монографії є висвітлення ролі українських наддніпрянських діячів Є.Милорадович, О.Кониського, Д.Пильчикова, М.Жученка та інших, які матеріально і науково спричинилися до заснування ще в 1873 р. Літературного товариства ім. Шевченка, попередника НТШ, своєю участю в діяльності НТШ зміцнювали духовну соборность українців. Дослідниця звернула увагу на роль Олександра Барвінського у справі піднесення Товариства до рангу наукового, на подвижницьку працю провідних діячів Товариства в його зоряний час Михайла Грушевського, Володимира Охримовича, Володимира Шухевича, Антона Онищука, Осипа Роздольського, Михайла Зубрицького, Зенона Кузелі та інших.

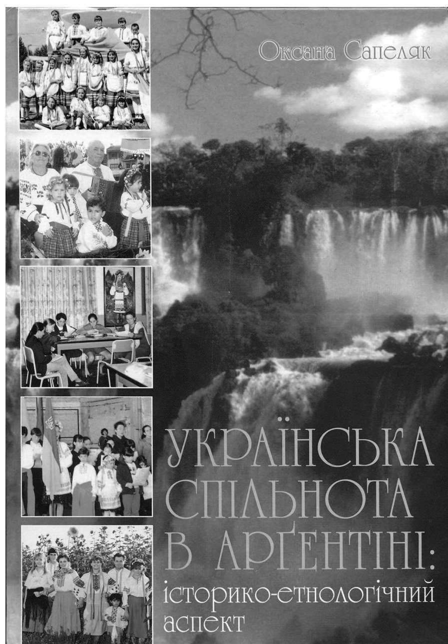
В монографії Оксани Сапеляк всебічно і комплексно узагальнено розвиток і місце етнографічної науки в структурі й діяльності НТШ. На основі багатого фактологічного матеріалу показано, що НТШ, починаючи від 1895 р., не тільки очолила народознавчі студії у всіх регіонах України, але й піднесла їх якість до міжнародного рівня, зробила знання про український народ надбанням світової науки. Величезне значення мають наукові висновки Оксани Сапеляк про методологічні та методичні засади етнографічних досліджень, що їх дотримувалися вчені Товариства: підхід до вивчення явищ народної культури з позицій досягнень світової науки; формування нових наукових узагальнень лише на основі фактологічного матеріалу; зосередження уваги на найменш досліджених ділянках духовної і матеріальної культури народу; розгляд явищ у діахронних і синхронних зв'язках з урахуванням своєрідності їх виступання в окремих етнографічних районах; ілюстрування явищ народної культури рисунками, фото, схемами, тощо; досконале оформлення наукових праць на основі загальноукраїнського правопису; поєднання об'єктивності наукових положень із завданням впливу науки на формування національної свідомості українців.

Книга "Етнографічні студії в Науковому Товаристві ім. Шевченка" відіграла і відіграє важливу практичну роль. Її наукові висновки широко використовують викладачі, студенти, аспіранти на історичних факультетах українських вишів.

Друге ошатно видане монографічне дослідження Оксани Сапеляк "Українська спільнота в Аргентині. Історико-етнологічний аспект" (Львів, 2008) як під оглядом його джерельної та історіографічної бази, так і за композицією та методикою викладу наукової інформації є оригінальною і новаторською працею на фоні всього, що написане в Україні про українську діаспору. Робота відзначається цілісністю та логічністю побудови, комплексністю підходу до вивчення теми. Тут авторка розкриває складні механізми пристосування українців до нових природних і соціальних умов середовища, подолання труднощів українськими іммігрантами в процесі входження в "новий світ", розв'язання ними задач, що стосувалися їхнього активного функціонування у суспільстві. Чітко формулюючи і виокремлюючи ключові питання проблеми, авторка простежує, як групи українських осадників і поселенців перетворювалися із замкненої у собі спільноти у невіддільну від аргентинського суспільства етнічну групу, як творилася нова культура аргентинців українського походження, відмінна від української і аргентинської культур. У роботі виявлено стан збереження української мови (її діалектів) та культури сучасними аргентинцями українського походження, усвідомлення ними своєї окремішності, а також визнання нових, невластивих їх предкам, цінностей і норм.

Використання широкої джерельної бази насамперед аргентинського походження дало можливість авторці подати такі сюжети з життя українських іммігрантів: природна адаптація до нових умов праці, соціальна адаптація до місцевого права і звичаїв, формування специфічної матеріальної культури побуту, підтримання земляцьких зв'язків і взаємодопомоги в чужому соціальному середовищі, творення громадських інституцій і Церкви, життя родини як осередку етнічного самозбереження, розвиток традиційного українського мистецтва. Разом з тим чи не вперше теоретично обґрунтовано й розкрито соціальні та пси-

хологічні чинники, що викликають неминучу асиміляцію етнічної групи в чужому етносоціальному середовищі, серед яких: соціальна інтеграція молоді в інонаціональні групи; втрата зв'язку з Україною, мішані шлюби, користування іспанською мовою, іспаномовна інформаційна сфера і так далі.



Праця побудована на ґрунтовній джерельній базі. Це різновидові матеріали: зібрані шляхом польових обстежень в провінціях Місіонес, Чако, Мендоза; почерпнута неординарна інформація з архівів Української Греко-Католицької Церкви м. Апостолес (провінція Мендоза), особового о. Василя Винничука у м. Бовен (провінція Мендоза), та особового єпископа Андрія Сапеляка, який 36 років працював у Аргентині; також оригінальні відомості з україномовної та іспаномовної періодики Аргентини XX ст.; з наукових видань аргентинських та польських авторів. Своєю унікальною працею Оксана Сапеляк впровадила в українську етнологічну історіографію великий обсяг фактологічного матеріалу, який досі в Україні не був відомим узагалі.

Заслуговують на увагу науковців теоретичні положення, викладені у цій об'ємній за розмірами і змістом праці. Маємо на увазі, зокрема, проблему асиміляції етнічної групи. Це питання Оксана Сапеляк висвітлює на основі широких і ґрунтовних порівнянь української етнічної групи з польською у Данії та грецькою в Німеччині. Переконливими є й висновки стосовно питань народної релігійності. Науково цікавим, новим є потрактування усних оповідей у родинах українського походження. Авторка торкнулася також таких досі незачеплених тем, як вплив комуністичних ідей в середовищі українців поза межами України та діяльність комуністичної партії серед української еміграції; репатріація та її наслідки тощо.

Звичайно ж, вагомими не тільки для науки, а й широкого загалу є статті Оксани Сапеляк, в яких вона опрацьовує теоретичні засади традиційної культури, важливості її збереження і використання в сучасному національному житті. Для прикладу, в статті "Традиційна культура як фундамент у сучасному вихованні молоді" (Минуле і сучасне Волині й Полісся: Народне мистецтво і духовність. Матеріали Другої Волинської обласної науково-етнографічної конференції, Луцьк, 2005) здійснено вагоме уточнення щодо дефініції "традиція", з якою пов'язані прояви специфічно людської, адаптаційної, акумулятивної творчості та інноваційної креативності. Авторка окреслила серйозні труднощі сучасної України у справі творення українського середовища не лише на ґрунті спадку народної культури, але й, на жаль, радянських традицій. Загалом Оксана Сапеляк чимало уваги приділяє утвердженню сучасного розуміння етнологічних дефініцій, чимало з яких і досі наповнені радянським змістом ("релігія", "віра", "природне і надприродне", "магія" тощо)[1].

Науковою новизною відзначаються її статті, видані окремими брошурами, що фактично стали посібниками в освітніх закладах: "Національна ідея – напрям розвитку держави" (Львів, 2006); "Деякі проблеми молоді у світлі традицій європейської культури" (Івано-Франківськ, 2007); "Міцна сім'я – запорука здоров'я" (Львів, 2008). Близько 70 статей Оксани Сапеляк поміщено у "Малій енциклопедії українського народознавства" (Львів, 2007), чимало дефініцій в них одержали нові визначення, зокрема ті, які в радянський період інтерпретувалися з позицій атеїстичної ідеології ("Гріховність", "Забобони", "Молитва християнська", "Обрядовість церковна", "Причастя", "Сповідь" та інші).

[1] Трансформація смислів деяких ключових термінів етнологічної науки // Етнокультурні процеси в українському урбанізованому середовищі XX століття: Збірник науково-теоретичних статей. 150-річчю Івана Франка присвячено.– Івано-Франківськ, 2006.

Ювілеї



Галина ВИНОГРАДСЬКА

"ПРОМОВ ДО МЕНЕ, ЩОБ Я ТЕБЕ ПОБАЧИВ": ПРО ДЕЯКІ КОНФЕРЕНЦІЇ З ОКСАНОЮ САПЕЛЯК

Halyna VYNOHRADSKA. "Bring me a word and I shall see yourself": On Some Conferences with Oksana Sapelyak.

"Коли я бачу доглянуту, зі смаком одягнену жінку, яка розмовляє гарною українською мовою, я отримую величезне задоволення!". Коли вперше почула цю фразу з уст Оксани Сапеляк, то спіймала себе на думці, що сказане значною мірою можна віднести до її особи. Адже це саме та людина, з якої завжди хочеться брати приклад. В усьому. В умінні постійно, не зважаючи на жодні обставини, бути вишуканою і достойною і в зовнішньому вигляді, і в стосунках з оточуючими. В надзвичайному таланті переконувати, і так вести дискусію, що в більшості випадків, на завершення опоненти стають її однодумцями. В наполегливості і систематичності наукової праці, де жодна думка не має права пропасти, а обов'язково має бути зафіксована. У ставленні до мови – уважному і шанобливому, коли кожне слово на своєму місці. А ще – в талантах педагога, організатора, мисткині... Та хіба можливо все перерахувати?

Кажуть, що найповніше пізнати людину можна саме у подорожах. В нашій професії це звичайно експедиції, де збирається первинний матеріал для досліджень, та поїздки на конференції, де оприлюднюються результати наукової роботи. На жаль, побувати разом з пані Оксаною в експедиціях мені не довелось, а от спільних подорожей на конференції (йдеться про ті, що відбувалися поза межами Львова) було чимало. І кожна з них запам'яталася чимось особливим. Бо щоразу я поверталася окриленою і гордою за нас – львівських науковців, з великим бажанням знову кудись їхати і репрезентувати наші доробки. А все це завдяки Оксані Сапеляк.

Починається все, як звичайно, з ідеї. Читаємо інформаційне повідомлення про чергову конференцію. Радимось. Підходить. Придумуємо теми для виступів. Радимось. Відшліфовуємо. Готуємо тексти доповідей. Пані Оксана завжди доброзичливо вимоглива до текстів колег й уважна до їхніх міркувань щодо її доробку. Нарешті доповіді готові. Їдемо.

І тут зауважу, що у кожній нашій подорожі немає чогось неважливого. Наприклад, дорога. Все продумуємо до дрібниць. Коли, чим їхати, що хто з собою бере. І завдяки такій підготовці в дорозі отримуємо величезне моральне задоволення від того "які ми молодці!".

Коли ж трапляються перешкоди чи непередбачувані ситуації на етапі підготовки чи в дорозі – це нагода проявити себе, свої організаційні та людські якості. Як це було, скажімо, при підготовці поїздки в Зелену Гуру (Польща), чи в дорозі до Косова (обидві у 2007 р.).

В першому випадку виникла проблема з отриманням віз до Польщі. Маючи всі необхідні папери, ми наштовхнулись на зневажливе нерозуміння зі сторони охорони консуляту у Львові. Треба було бачити тоді вираз обличчя пані Оксани!.. В той день ми спокійно розвернулись і пішли. Але за декілька днів візи у нас були. Завдяки організаційному хисту пані Оксани.

В другому випадку старезний, мабуть списаний на металобрухт декілька разів, рейсовий ЛАЗ, який віз нас до Косова з численними зупинками на ремонт, не доїжджаючи Івано-Франківська остаточно заглох. Липень, спека, розплавлений асфальт... Ми думали, що цей рейс не закінчиться ніколи. Але на противагу іншим пасажирам, які скандалили, панікували, пані Оксана трималася філософськи і як могла розряджала гарячу (в прямому й переносному значенні) атмосферу всередині дуже різношерстої групи людей. В кінці кінців ми таки доїхали до Косова. Відпочили. А зранку виголошували наші доповіді.

Скільки ще різних ситуацій і серйозних, і курйозних можна згадати, але зупинилася на цих, бо вони показові. По-перше тим, що для пані Оксани однаково важливо нести свою думку у Київ, Харків,Чернівці, Одесу, за кордон, чи у Дрогобич, Косів, Опішне... А, по-друге, в обох ситуаціях вона своєю поведінкою давала приклад, як має себе поводити мудра й інтелігентна особа.

Мудрість й інтелігентність ученої Оксани Сапеляк не раз рятували її за досить непростих обставин. Вже стали легендарними у нашому відділі розповіді про виступи пані Оксани та нашого колеги пана Романа Кіся на конференціях

у Харкові та Одесі на початку 1990-их. Адже теми, які вони піднімали тоді у тому середовищі були просто вибухонебезпечними: ОУН-УПА та національна свідомість. Свої доповіді наші колеги виголошували українською мовою. Як тепер з гумором згадує пані Оксана, від побиття їх врятували її інтелігентна жіночність та шалена термінологія пана Кіся.

Одним з перших наших спільних з пані Оксаною виїздів був Міжнародний науковий семінар “Кайндлівські читання” (Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. 22–23 травня 2004 р.) у Чернівцях, де вона мала доповідь “Елементи народної релігійності в сімейних обрядах аргентинців українського походження”[1], яка просто здійснила фурор серед учасників конференції. Дехто з наших київських колег по декілька разів перепитував пані Оксану, чи справді вона була в Аргентині, і як це їй вдалося! І загалом наші доповіді були на висоті, з чого ми були страшенно горді за нашу Львівську етнографічну школу і за те, що ми гідно її репрезентували.

Відгукнувшись на особисті запрошення колег із Дрогобича ми з пані Оксаною неодноразово брали участь у Всеукраїнській науково-практичній конференції “Етнос. Культура. Нація” (Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, кафедра культурології та українознавства. 2004, 2006, 2008)[2]. І як виявилося, присутність Оксани Сапеляк як фахівця-етнолога з великим досвідом публічних



О.Сапеляк і Г.Виноградська. Зелена Гура. 2007.



О.Сапеляк, М.Сополига, Т.Файник. Зелена Гура. 2007.



Г.Виноградська, О.Кровицька, О.Сапеляк. Зелена Гура. 2007.

[1]Сапеляк О.А. Елементи народної релігійности в сімейних обрядах аргентінців українського походження // Р.Ф.Кайндль і українська історична наука / Матеріали міжнародного наукового семінару “Кайндлівські читання”.– Чернівці, 22–23 травня 2004.– Вижниця: Черемош, 2004.– С. 256–263.

[2]Сапеляк О.А. Українські етнічні групи в середовищах більших етносів (на базі дослідження української спільноти в Аргентіні) // Етнос. Культура. Нація / Збірник наукових праць за матеріалами Всеукраїнської науково-практичної конференції.– Вип. IV.– Дрогобич: Коло, 2004.– С. 165–176; Сапеляк О.А. Національна ідея – напрям розвитку української держави // Етнос. Культура. Нація / Збірник наукових праць за матеріалами Всеукраїнської науково-практичної конференції.– Вип. IV.– Дрогобич: Коло, 2006.– С. 89–98; Сапеляк О.А. Взаємовідносини між українцями і поляками в Аргентині (провінція Місіонес) // Молодь і ринок. Щомісячний педагогічний журнал.– № 11 (46) листопад 2008.– Спецвипуск за матеріалами Всеукраїнської науково-практичної конференції “Етнос. Культура. Нація”.– 14–15 листопада 2008 р.– С. 69–72.

дискусій була просто необхідною. Адже саме там розгорялися дискусії із засадничих питань української етнології, зокрема наукової термінології нашої науки. Однією з найгарячіших була дискусія довкола доповіді київської колеги Тамари Усатенко[3]. Доповідачка обстоювала застосування терміну "українознавство", вкладаючи у це поняття зміст, який усталено закріпився за термінами "народознавство" та "етнологія". Багато хто з присутніх не наважився заперечувати столичній гості, адже поринути в тонкощі термінології не кожному до снаги. Для цього необхідно мати серйозну теоретичну підготовку. Оксана Сапеляк на високому фаховому рівні подала приклад обстоювання своєї позиції незалежно від опінії опонента. В кінці дискусії практично всі присутні погодилися з аргументами пані Оксани.



О.Сапеляк і Г.Горинь з учасниками конференції в Опішному. 2006.

Таку просвітницьку місію пані Оксана виконує всюди, де вона присутня. І завжди тонко відчуває, де саме і коли саме треба зробити необхідний акцент. Так було і в травні 2006 р. в Опішному на Полтавщині (Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному, Інститут керамології – відділення Інституту народознавства НАН України).



З учасниками конференції в Опішному. 2006.

Спогади про цю поїдку є особливо щемними, адже це була остання далека подорож нашої незабутньої колеги Ганни Горинь, близької подруги пані Оксани. Наша львівська делегація була досить представницькою (Ганна Горинь, Оксана Сапеляк, Надія Боренько, Романа Мотиль, Агнія Колупаєва, Галина Виноградська), але саме Ганна Йосипівна й Оксана Адамівна були в центрі уваги учасників конференції. Адже це вони задали оптимістичний тон Всеукраїнській науково-практичній конференції, яка вже самою своєю назвою "Криза традиційних осередків народного мистецтва України: трансгресія "мистецтва сутінків" як виклик національній ідентичності" налаштовувала на песимістичне сприйняття дійсності. Ганна Йосипівна – своєю блискучою доповіддю "Народні традиції в урбанізованому середовищі" на пленарному засіданні, а пані Оксана продовженням цієї теми в доповіді "Інновація як атрибут традиції" на засіданні секції. А що робилося потім у кулуарах! І господарі, і гості, особливо молодь зі сходу і півдня України, всі хотіли поспілкуватися з львівськими корифеями української етнографії. І погоджувалися з ними, що далеко не все так погано у нас в українському мистецтві і загалом в українській дійсності.

У нарисі-спогаді про Ганну Горинь[4] я вже згадувала про Пісню, як невід'ємну складову наших експедицій, конференцій, різного роду святкувань у рідній установі. І під час поїздки з Опішного її величність Пісня зробила диво – пані Оксана заспівала з нами після свого тривалого сумного мовчання. Її оксамитовий альт гармонійно вплівся у наше з Ганною Горинь і Надією Боренько тріо, перетворивши його у квартет. Як натхненно нам

[3]Усатенко Т. Українознавство в наукових вимірах: класичному, некласичному, постнекласичному типах науки // Етнос. Культура. Нація / Збірник наукових праць за матеріалами Всеукраїнської науково-практичної конференції.– Вип. IV.– Дрогобич: Коло, 2004.– С. 191–198.

[4]Виноградська Г. "Йшли корови із діброви..." // Народознавчі Зошити.– 2008.– № 3-4.– С. 429–432.

співалося! Козацькі, стрілецькі, побутові, ліричні, авторські романси, класика української естради і все-все, що можна було згадати, все було переспіване нами у тій тривалій дорозі з Полтавщини до Львова.



З учасниками конференції. Дрогобич. 2006.



В.Дротенко, О.Сапеляк, Г.Виноградська. Дрогобич. 2006.

Як універсальна мова, українська пісня дещо несподівано допомогла згладити деякі гострі кути після дискусій щодо належності чи неналежності до українського народу етнографічних груп лемків і русинів під час Міжнародної наукової конференції "Лемки, Бойки, Русини: минуле, сьогодні, майбутнє" у вересні 2007 р. у Зеленій Гурі (Instytut Politologii i Neofilologii Uniwersytetu Zielonogórskiego). А було це так. Під час виголошення доповіді проф. Петер Шворц[5] зі Словачини висловив думку щодо русинів, як окремого народу, а проф. Юрій Макар[6] з Чернівців охарактеризував культуру лемків як окрему, відмінну від української. Доповіді інших учасників, зокрема Богдана Галчака[7] з Зеленої Гури, Мирослава Сополиги[8] зі Словаччини, Ольги Кровицької[9] зі Львова та інших доводили протилежне ґрунтовними науковими фактами. І хоча доповідь Оксани Сапеляк[10] стосувалася тематики історіографії Бойківщини, однак в дискусії під час обговорення виголошеного вона проявила себе найактивнішим і одним з найаргументованіших дискутантів. Загалом, кожен з нашої досить представницької львівської делегації (Оксана Сапеляк, Ольга Кровицька, Тетяна Файник, Стефанія Гвоздевич, Микола Балагутрак, Галина Виноградська) вніс свою частку аргументів на обстоювання українськості лемків і русинів. А коли під час урочистої вечері ми підхопили ініціативу господарів і зазвучали всім відомі загальноукраїнські пісні ("Ой чий то кінь стоїть", "Ой у вишневому саду", "Їхав, їхав козак містом" та багато інших), виникла кумедна ситуація: господарі зі здивуванням запитували нас, звідки ми знаємо стільки лемківських пісень! І отримали наочну ілюстрацію приналежності лемківської пісенної культури до української.

Можна ще і ще пригадувати наші з пані Оксаною конференції, семінари, тренінги. Але найголовніше, чого навчила і навчає своїм прикладом наша Колега – це серйозне і відповідальне ставлення до кожної справи, до кожної своєї дії, кожного слова, написаного чи промовленого. Бо до всього, що робить Оксана Сапеляк, вона ставиться як до чогось дуже важливого і необхідного саме в цей момент. Тому і не шкодує ні свого часу, ні сил, ні здоров'я, а робить все щоб українське слово, думка українського вченого була присутня всюди, де це можливо і необхідно. Бо як свідчить наш конференційний досвід, особиста присутність вченого, науковця набагато підвищує ефективність його слова. Як сказав хтось з мудрих: "Промов до мене, щоб я тебе побачив".

[5]Švorc Peter. Mikolaj Beskid i wplyw rusinskiej reprezentacji politychnej na sytuacje Rusinów w międzywojennej Czehoslowacji.– S. 341-357.

[6]Makar Jurij. Do problemu jedności narodu ukraińskiego (kwestia Bojków, Hucułów, Łemków, Rusinów).– S. 71-79.

[7]Halczak Bohdan. Jakiej narodowości są Lemkowie?– S. 41-57.

[8]Sopoliga Miroslaw. Z problematyki etnogenezy ukraińskiej mniejszosci na Słowacji.– S. 99-115.

[9]Krowycka Olga. Łemkowskie zabytki piśmiennictwa XVI-XVII w. na tle historii języka ukraińskiego.– S. 465-473.

[10]Sapelak Oksana. Bojkowszyzna w badaniah Towarzystwa Naukowego im. Tarasa Szewczenki // Łemkowie, Bojkowie, Rusini – historia, w spółszsność, kultura matersalna I duchowa.– Legnica; Zielona Góra, 2007.– S. 481-491.

Ювілеї



Василь ГОРИНЬ

КОЛИ МИ ЩЕ У ДЖИНСАХ НЕ ХОДИЛИ[1]

Vasyl HORYN. When We Did Not Yet Wear Jeans (In the Basis of a Silhouette Was Laid a Greeting Adress Proclaimed by Author at Jubilant Honouring of O.Sapelyak on April 20th, 2010).

На цьому місці, за сею трибуною, мала стояти вона, Анна-Нуся, і сказати вітальні слова своїй колезі, подрузі, однодумцеві. Колезі у вимірі науковому, народознавчих пошуках, подрузі за потаємними довірливостями, однодумцеві за спільними переконаннями, а ще виміною думок, сердечністю – тими чеснотами, котрі можуть бути тільки між близькими жінками, чим вони дорожать, вміють зберігати. Знаю, такі взаємини були між вами...

Мені ж доводиться говорити від себе, хоч вона сказала б таки краще, а від братньої установи, яку ще вчора мав честь представляти, нині мені не випадає виступати, нехай ліпше цю місію візьме на себе Петро Шкраб’юк (співробітник академічного Інституту українознавства), тим доречніше, бо він ще й поет, і його римовані промови гарно сприймаються, особливо жіноцтвом, яке тут чисельно переважає. Мені для Вас треба мати слово прозове, тому й писатиму “полатаною прозою” (І.Франко).

Висловлюватися про ту, котру давно знаю, поважаю, захоплююсь не тільки її етнонародознавчими здобутками, різнобічними громадськими ініціативами, а ще в дотичності до того, що тут усі, дотримуючись церемоніяльності, будуть клястися у любові до ювілянтки-волинянки, то і я прилюдно відкриваюся у любові до неї. Писав Іван Франко в листі до Ольги Рошкевич від 20 вересня 1878 р. (див.: Франко І. Зібрання творів, т. 48, с. 108, 110): “Дорога, кохана, Олю! Приходжу тепер до найважливішої части мого письма... Головні питання, від котрих може в данім разі залежати... поворот у нашім житті, се питання 1) економічні, 2) політичні, 3) релігійні, 4) соціологічні, 5) властиво практичні, т. є. тикаючі щоденної нашої діяльности”.

Отож, кохана Оксано! “Тикнемося” і ми окремих етапів життєвої стежини та спробуємо “коротенько подати розбір” Вашої діяльності як ученої, громадської діячки, чарівної жінки.



Оксана Сапеляк.

Хтось із мудрих німців сказав, що жінка, дама повинна мати три достоїнства: intelekt, schön

[1]В основу сильветки покладено привітальне слово, виголошене автором на ювілейному вшануванні О.Сапеляк 20 квітня 2010 р.

und... komm zu mir! (розумна, гарна і ...ходи до мене). Я захоплений першими двома рисами нашої героїні, на третій ноті не дозволяю собі зосереджуватися, бо пам'ятаю, чітко уявляю – це гордість, постава. Пані Оксана вміє гідно повестися, тримати, скажімо, граціозну поставу; для такої риси треба мати десь там у минулому, в глибині предків таких достойних, гордитися і дорожити тим, що передали тобі. Зрозуміло, деяких конкуренток, очевидно, тут беруть завидки, а от мужчини – особливо сильні індивідууми захоплені такою особистістю, а малодушні маловіри залишаються поза конкуренцією. Бо, колись співалося (тепер рідко чути), "як усміхнеться, ще й з-під лоба гляне" (очима з характерним розрізом), то "хоч скачи в воду". Знаходжу своє місце серед останніх персонажів.

Ближче ми стали знайомі відтоді, коли зустрічалися на вулиці Радянській (нині Винниченка, 24), де в пошуках індивідуальної самовизначеності, відривалися від читання і заходили до пана Ґеня (завідувача відділу україністики Євгена Наконечного) на довірливі бесіди (треба було бачити оту даму серед балакунів, які силкувалися більше привернути її увагу своїм красномовством). Тоді ми переставали говорити про жінок і, "зимуючи на кожному слові", висловлювалися цитатами і прагнули, щоб думки великих ставали нашими переконаннями: "*Наше нещастє було, що політичні можливости відкрилися перед нами, перш ніж були створені тверді культурні національні підстави*" (М.Грушевський); "*Хто знає історію, знає, що ґрунт український творить такі відродини регулярно і що зерна проростають регулярно під покровом нічної темряви*" (Ю.Шевельов).

Там, у бібліотеці, а ще на другому поверсі в Інституті суспільних наук нашому зароджувалося те, що згодом назвалося Меморіалом, Рухом, котрий врятявав кожного, хто мав заховане десь у закутку свого національного "я", у глибині душі те, що так довго гасилося обставинами часу, підневільною дійсністю. Якими молодими непідлеглими були – В.Іськів, Є.Жеребецький, В.Парубій! А Євген Наконечний і Любомир Сеник були врадувані такими диспутами, які викликали в наших очах блиск, будили відповідну настроєність. І здавалося, що кімнатка дивовижного книжкового сховища дедалі більше наповнювалась українськістю. До того ж, присутність Оксани Сапеляк (активної полемістки) постійно нагадувала, що науковцям не пасує свої арґументи підсилювати "добірною" лексикою, ба "косити останніми словами" "москалів, ляхів, юд".



...Тоді ми ще у джинсах не ходили і вишиванок не витягали із маминих скринь, порізному складалась наша доля, у кожного в науку був свій шлях, всяк шліфував свій стиль. Шляхи-дороги Оксани Сапеляк після закінчення історико-філологічного факультету Луцького педагогічного інституту пролягали педагогічними нивами Волині з її незайманими краєвидами. Там розлягалися зелені луки, масиви соснових лісів та голубі плеса озер – все це приваблювало зір, п'янило пахощами трав, запахом живиці. Два роки праці у Смолярсько-Світязькій школі, селі, що межувало із Смолярами Столемськими, котрі поділено двома барвами жителів – біляві та чорняві, навертали молоду вчительку у світ поезії, міфології – брали гору юність і краса. Та не філологія розрівнювала дальшу дорогу педагога, і факультет, який закінчила, мав у своїй назві ще й історичний профіль: шукала себе в тій царині.

Після переслідувань і пам'ятних ловів на початку сімдесятих, коли побратимів погнали мордовсько-сибірськими битими шляхами, довелось

пані Оксані шукати інші місця роботи, міняти різні професії – учителя, вихователя, керівника гуртка, канцеляриста, працівника картинної галереї, режисера (помічника) театру ляльок. І не тому, що почувалася різнобічним спеціалістом – треба було знайти сховок від недремлючого ока в тому театрі абсурду. Достатньо було виявити, хто твій учитель (В.Мороз), хто твої друзі (Ірина Калинець, Мирослава Зваричевська, Оля Горинь), і вже знали, хто ти; доволі було бути в числі авторів часописів "Український Вісник" (ред. В.Чорновіл), "Християнський Голос" (ред. І.Гель) і тут же будуть розшифровувати отой дивний псевдонім "ОДА"; предостатком було опинитися в науковій установі, що стала (таки була!) прихистком для колишніх репресованих, священиків, у минулому співробітників науково-просвітніх українознавчих інституцій, і ти вже записаний в особливий зовсім не бібліографічний каталог! Здавалося, що тій "опіці" та "каґебістській ласці" не буде кінця-краю.



Оксана Сапеляк у колі духовних осіб.

А вже потрібно включатися у відродження УГКЦ, стати причетним до відновлення діяльності "Союзу українок", інших починів доби. Вийти на світлу дорогу, до якої так довго прямувала. І заявила про себе як громадський діяч: висунули на повинність керівника – погодилася, обрали – включилася у розв'язання проблем району майже за І.Франком (див. вище): економічних, політичних, релігійних, соціологічних і справді багатьох практичних, насамперед культурно-освітніх, звичаєвих та інших програм. На все ще треба було класти велику працю, віддавати себе повністю, поринаючи у великі та дрібні справи. А тут затріпотіли ниці шептуни та кляузники, поріддя давнє і нове.

І скоро довелося осмислювати та переосмислити прірву між ідеальним і реальним (бажаним і дійсним), сподіванням і сподіяним, високим і низьким – протилежностями і неузгоджуваностями часу нового: суспільними, духовними, культосвітніми тощо. Опинившись у межових ситуаціях, переплетіннях громадського і особистого, пошуках узгодження загальних проблем із власними переконаннями, прийшла до рішення піти. Не лише піти, а заявити гласно, виступити у пресі. Крок рішальний... Коли потоптано ідеали, забуто проголошені декларації, коли "відступництва так много", боляче було відходити. Без надії сподіватись і знову повторювати: "Все ще нічого... Ще прийде колись, // Здійсняться ще ідеали" (Олександр Олесь). І віддатись громадській праці у фондах, товариствах, телепрограмах, радіожурналах.

Правда, знову ще раз засвербіло десь там під крилечком і допускалося, що можна прийти до душ через соборність, партійність. Та не з того тіста чи глини ліпляться ті структури, об'єднання, товариства, партії, комітети. І знову гризня та поборювання (рови непорозумінь комусь потім доведеться засипати), з чого нічого не маже вийти і тим користають чужинці – однаково москалі чи американці. Та, крім перших і других, є ще треті – наші, яких нікому викурити не вдається. Справжнісінький театр, новітній вертеп з усіма дійовими особами, але чомусь носії зла там переважають, їх абсолютна більшість; декорації покриті сірим шумовинням ЗМІ. І хотілося й зараз хочеться закричати, як той герой Івана Миколайчука із "Пропалої грамоти": "Люди, це сон, вам це все сниться. Прикиньтеся, це сон!".

Доля ласкавою була для пані Оксани, коли привела її на посаду старшого лаборанта в ту установу, що нині носить народознавче ймення. Тут традиція, духовні українознавчі підмурівки, тут нуртує особлива аура. Біля джерел Інституту стояли П.М.Жолтовський, Савина Сидорович, Любов Суха, Ю.Г.Гошко, А.І.Будзан, Катерина

Матейко, Зоряна Болтарович і нині сущі в установі корифеї. Тут світ науки історичної, етнографічної, етнологічної, світ експедицій, конференцій, виставок, друку – тут свої люди.

Своєю першою книжкою Оксани Сапеляк підсумувала велику подвижницьку працю Наукового Товариства ім. Шевченка, завдяки зусиллям якого реалізується на новому етапі українознавчий напрямок у наших інститутах, на літературо-мовознавчих кафедрах Франкового університету. Історико-етнологічне дослідження "Українська спільнота в Аргентині" є широкою народознавчою студією, що засвідчила високий науковий потенціал авторки. Обробка теми вимагала тривалого заокеанського відрядження, своєрідних експедиційних мандрівок, прискіпливої обсервації та глибокої аналізи.



Оксана Сапеляк біля пам'ятника М.Грушевському у Львові. 2010 р.

Пуститися в таку далеку мандрівку, підняти той український еміграційний пласт – вивчити процеси його адаптування, об'єднання, творення свого, а, інтегрувавшись, залишитись українським – все це породжує захоплення. Викликає подив, що авторка студії набралася відваги підняти таку тему, повірити власному хистові, виробленому народознавчому методові. І дивує, що ця саґа про українсько-арґентинську еміґрацію належно не оцінена.

Тут звертаюся до ще однієї книжки Оксани Сапеляк, книжки материнського болю, невимовної втрати, розпачу. Вийшла ця книжечка за редагування присутньої Лариси Федорів під титулом "Що найголовніше?". Таке питання поставила авторка і дала відповідь, що найголовніше у житті – це любов, "любов до рідних, до батьків, до своєї землі", вона здатна подолати розпач, переважити біль. Ось окраєць тексту з-поміж тих образків про світ сина:

Правильний вибір

Був у Михайлика певний сумнів у правильності моєї життєвої позиції. Якось каже:

– Мамо, от ви працювали Головою ради і нічого не маєте. Інші на таких і нижчих посадах мають і гроші, і авта, і квартири.... Все одно всі впевнені, що ви також брали хабарі. Вашої позиції ніхто ані [не] розуміє, ані [не] оцінить. То чи не краще було б, як усі... Ми б не думали тепер, як виживати...

– Давай, Сину, поміркуємо. Справді, ніхто не оцінить, ані навіть не повірить у існування подібних принципів, яких я намагаюся дотримуватися. Якщо вважати, що життя закінчується цвинтарем, то, звісно, не треба зважати на закони моралі. А якщо життя продовжується й після нашої смерті і дотримання християнських законів співжиття є одним-єдиним багатством, яке ми беремо з собою в інший світ, – то що тоді важливіше: тимчасові блага чи блага навічно? Тому треба обирати!

Через кілька днів Михайло повернувся до цієї нелегкої розмови:

– Я погоджуюся з вами, мамо. Ви зробили правильний вибір.

Більше ніколи жодного натяку чи докору щодо скромного статку не було (*с. 49*).

На завершення повертаюся до слів свого зачину. Так, сьогодні день народження Анни-Нусі. Нехай і вона буде з нами, пригорнеться до Вашого свята із щирими посестринськими побажаннями – милого затишку, творчого натхнення за тим відділівським спадковим, "перехідним" столом. А від себе – добра, щастя, успіхів. Будьте й на майбутнє такою, як нині, щоб ніколи хмари не заслоняли сонця на Вашому небі, і я рад Вам того неба прихилити.

Рецензії



Наталія ПЛЕТЕНЧУК

"ЦЕ МАНДРУВАННЯ ДУХУ..."

Natalia PLETENCHUK. "This is a Spirit's Trip".

Сапеляк О. Українська спільнота в Аргентині: історико-етнологічний аспект.– Львів, 2008.

Відновлення та розбудова державності України зумовили необхідність об'єктивного дослідження найрізноманітніших аспектів історії. Серед її "білих плям" – і життя української діаспори як суспільного феномена, багатоаспектне явище, вивчення якого потребує комплексного підходу в системі низки наук історії, етнології, соціології, політології, (етно)психології, культурології, літературознавства тощо. Зрештою, сам феномен екзистенційності української діаспори не лише оприявнює, але й урізноманітнює, збагачує українську присутність у світовому співтоваристві, сприяє збереженню її національної самоідентичності – мови, культури, традицій, звичаїв, духовності – та інтеграції українства в світовий культурний простір.

Про українську діаспору існує низка окремішніх історико-теоретичних студій в зарубіжному й материковому комплексі гуманітарних та соціальних наук, де відбивається висока національна свідомість і прагнення зберегти свою ідентичність у чужому світі. Все ж суттєвим є введення до наукового обігу унікальних етнографічних джерел як необхідної умови об'єктивного висвітлення ролі та місця української діаспори країн Латинської Америки в становленні та розбудові молодої незалежної Української держави, зосібна одного з її найбільш виразних, але малодосліджених культурних ареалів – Аргентини. Одним із таких фундаментально вагомих досліджень є монографія Оксани Сапеляк "Українська спільнота в Аргентині: історико-етнологічний аспект" (Львів, 2008).

Наукова новизна і теоретичне значення праці полягає в тому, що в ній, по-суті, вперше зроблена спроба системно-комплексного дослідження життя і побуту аргентинців українського походження як окремої етнічної групи в країнах Латинської Америки в ґрунтовному історико-етнологічному ракурсі на основі багатющого джерельного та фактологічного матеріалу, що свідчить про високу наукову достовірність інформативних даних. Насамперед впадає у вічі серйозна етнографічна база, без якої неможливий глибокий етнологічний аналіз, науково-проблемний дискурс і врешті наукова систематизація та узагальнення.

Окремо хочеться відмітити проведену авторкою вагому експедиційну роботу, в результаті якої нею було різноманітно обстежено місця найкомпактнішого і найчисельнішого проживання української спільноти в Аргентині, зокрема трьох провінцій – Місіонес, Чако та Мендози та зібрано потужний етнографічно-польовий матеріал. Такий розмаїтий пошуковий матеріал дав можливість дослідниці якомога глибше й ширше з'ясувати основні етапи адаптаційного процесу українських емігрантів першої хвилі, себто кін. XIX – поч. XX ст., інтеграції українських першопоселенців в Новий світ загалом та особливості входження українців в аргентинське суспільне середовище зокрема, вагомий внесок українців та їх нащадків у розвиток рільництва, промисловості й торгівлі Аргентини, а також у сфери політики, шкільництва та культури цієї країни. Причому авторка не лише різносторонньо й достовірно з'ясувала традиційні форми і способи збереження самоідентичності української спільноти в Аргентині, але й окреслила модерні (тут – сучасні) проблеми її екзистенції, а саме – механізми міжпоколіннєвої трансмісії традицій української культури, інституційні та неформальні шляхи передачі українськості, функціонування етнічних груп у поліетнічному соціумі, соціально-психологічні механізми еміграції та репатріації, врешті проблема дистанціювання від традиційної української культури в контексті загальноаргентинських вартостей та поведінкових норм.

Структура (розділи та підрозділи) праці логічно вмотивовані специфікою об'єкта дослідження (історико-етнологічний аспект), підпорядковані основним аспектам висвітлення: "Життєве середовище Аргентини", "Імміграція українців", "Адаптація українців до нових умов життя", "Консолідація української спільноти в процесі інтеграції в нове середовище", "Асиміляційні процеси". Доцільним і цікавим є ілюстративний матеріал (фото авторки, респондентів, карти, схеми тощо), виїмки з родинних архівів, додатки до видання, що містять спогади аргентинців українського походження, завдяки чому в читача складається повне враження про багатогранну історію, життя і побут українства в екзотичній країні Аргентина, що стала для них другою Батьківщиною.

Вважаю, що книга Оксани Сапеляк є вагомим внеском в царину української науки та культури, а особливо є цінною для істориків, політологів й етнологів.

Рецензії



Ніна РИБЧИНСЬКА

КРОК ДО ВІДНОВЛЕННЯ ІСТОРИЧНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ

Nina RYBCHYNSKA. A Step to Renovation of Historic Justice.

Сапеляк О. Українська спільнота в Аргентині: історико-етнологічний аспект.– Львів, 2008.

Українська діаспора в Аргентині, як і інших країн поселення, є одним з живих джерел збереження українських традицій та духовності, продовжує залишатися своєрідним мостом між Україною та Аргентиною, сприяючи поглибленню двосторонніх відносин, а також утвердженню позитивного образу України за кордоном. Українці-емігранти пережили складний у їхньому житті час, але вони зуміли знайти затишок для багатостраждальної душі, яка була відірвана від рідної оселі під тиском обставин. Їй вдалося зберегти рідну мову та культурні традиції історичної Батьківщини. Цим і зумовлена актуальність дослідження Оксани Сапеляк, присвяченого історії української спільноти в Аргентині – країні, яка стала для українців другою Вітчизною.

Праця “Українська спільнота в Аргентині: історико-етнологічний аспект” складається із передмови, вступу, п’яти розділів, списку використаних джерел та літератури, додатків. Загальне враження від книги: більш, ніж позитивне. Авторка глибоко та сумлінно опрацювала ряд спеціальних джерел та фактологічних матеріалів, спромоглася максимально заглибитися у нелегкі проблемні питання обраної теми. Оксана Сапеляк у своїй праці простежує етапи та виявляє форми, яких набув процес культурної адаптації українських емігрантів кінця XIX – першої половини XX ст. В роботі аналізуються проблеми входження українців у аргентинське суспільство, зміни самоідентифікації українців, занурених у іноетнічне середовище. Висвітлюються питання функціонування етнічних груп в поліетнічному соціумі, соціально-психологічні механізми еміграції, сучасний стан зв’язків між аргентинцями українського походження та Україною.

Проте найвагомішим результатом дослідження є науково обґрунтований внесок до повернення історичної справедливості, що сприятиме оздоровленню єдності українськості в світі.

У монографії “Українська спільнота в Аргентині” висловлено чимало свіжих суджень, цікавих теоретичних узагальнень, наприклад, відображення питань консолідації української етнічної групи в процесі її інтеграції в нове середовище. Однією із найважливіших проблем, висвітлених в роботі, – це асиміляційні процеси: наскільки об’єктивні чи суб’єктивні їх причини, як довго етнічна група відчуває себе окремішністю тощо. При цьому авторка опирається на фактологічний матеріал, зібраний нею під час наукового відрядження до Аргентини.

Монографічна праця Оксани Сапеляк має важливе значення для історії Прикарпаття, адже перша хвиля трудової української еміграції розпочалася з Рожнятівщини. Наприкінці XIX ст. вихідці зі Снятинщини та Городенківщини одними з перших ступили на Південноамериканський континент. Тому ця книга цінна не тільки для науковців, але й для широкого загалу поцінувачів української культури. Немаловажно й те, що члени родин емігрантів, які залишилися на Батьківщині, завдяки цьому твору відкривають для себе незнані сторінки життя родичів за океаном.

Загалом, робота Оксани Сапеляк – джерело знань як для етнологів, істориків, політиків, викладачів та студентів вишів, так і для учнів загальноосвітніх шкіл, які вивчають історію української діаспори (культуру етнічних груп українського походження). Хочу зазначити: надзвичайно велике значення мають світлини з різних сфер життя, які вдалося зібрати авторці й наситити роботу так, що читач має можливість глибше усвідомити викладений інформативний і теоретичний матеріал. Хочу порекомендувати своїм колегам – педагогам використовувати цю наукову роботу в практичній освітянській праці.

Статті



Оксана САПЕЛЯК

ПРИЧИНКИ ДО ІСТОРІЇ СТВОРЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО ЗГРОМАДЖЕННЯ САЛЕЗІЯН ВІЗАНТІЙСЬКОГО ОБРЯДУ

Oksana SAPELYAK. Ukrainian Salesian Congregation of Byzantine Rite: Additions to History of Formation.

Салезіяни – наймолодший монаший чин в Українській Греко-Католицький Церкві, який зародився в 30-их рр. XX ст. в рамках світового Салезіянського співтовариства. Конгрегація Салезіян – одна із найпоширеніших і найчисельніших у світі після згромаджень Братів Менших (Францисканців) і ордену Ісуса Христа (Єзуїтів). Якщо товариство Францисканців (засновник св. Франциск з Асижу) виникло на поч. XIII ст.[1], а Єзуїтів (засновник Ігнатій Лойола) – у XVI ст.[2], то Салезіянська Конгрегація створена тільки в серед. XIX ст. За 150 років свого існування Салезіянське товариство стало багаточисельним і авторитетним на всіх континентах: на 2005 р. 24 монаші товариства працювали серед 102 народів світу[3]. Причина такої популярності – місійна діяльність чину серед молоді в модерному і постмодерному суспільстві, в якому християнська віра перетворюється в житті людей в несуттєве видовище або формальне виконання певних обрядодійств. Отець Анджело Вігано у передмові до праці Терезіо Боско "Салезіянська родина праведників", виданій у м. Торіно, робить важливий висновок про те, що духовність Салезіян творилася через гармонійне поєднання різноманітних елементів, увібравши а) віру простих людей, б) церковну практику і в) "вплетені до них найпередовіші способи та методики виховання"[4]. Цей напрямок християнської побожності пов'язаний з особою італійського священика з м. Торіно о. Джованні Боско (1815–1888) – засновника Салезіянської конгрегації.

Сьогодні, в період, коли сучасна українська людина стоїть перед суспільно-політичними проблемами духовно роззброєна після панування комуністично-атеїстичного режиму, важливим є те, що зрозумів священик із Торіно більше ста років тому: справи релігії – не тільки спрямування людини на вічне спасіння, а й можливість цілісного розвитку особи на землі, тобто розвитку свободи людини, її прав і достоїнства. Виховуючи молодь як добрих християн і чесних громадян (головне кредо Дона Боска і його послідовників – Салезіян), ставиться мета спрямовувати суспільство на шлях справедливості і миру.

Діяльність Дона Боска, священика із Торіно, виникнення і праця монашого чину Салезіян припадає на складний період так званої промислової революції в Європі. Це час, коли виникають нові суспільні верстви, зокрема – пролетаріат. Дон Боско, до того знайомий тільки із життям сільської бідноти, бачив міських дітей: на фабриках і заводах, де непосильна праця по 13 год. на добу призводила до передчасної смерті; у тюрмах, які часто відвідував; бездоглядних, обірваних і голодних на вулицях. Він поставив перед собою завдання: рятувати молодь. У той час в цьому плані вже здійснювалися певні кроки: при храмах організувалися ораторії для бідних дітей. У Мілані до 1850 р. працювало 15 таких ораторій. Але вони не розв'язували проблему.

Дон Боско розумів соціальні причини нужденного становища молоді. Однак ідеям соціалістів, лібералів, анархістів і комуністів, які будували плани "зруйнувати світ і побудувати новий, на свій лад", Дон Боско протиставив: студії Закону Божого; професійне навчання молоді; пошуки праці для безробітних; контролювання, щоб працедавці укладали з молодими робітниками справедливі угоди; домагання від працедавців покращення умов праці. Тобто, Дон Боско не будував політичних партійних планів, його робота –

[1][Б. а.] Квіти святого Франциска / Перек. з італійської о. Йосафата Ананевича, чину Братів Менших.– Львів: Свічадо, [б. р.].– 167 с.

[2]Заповіт прочанина. Автобіографія святого Ігнатія Лойоли, засновника Єзуїтів / Перек. з англ. Андрій Маслюх.– Львів: Свічадо, 2004.– 97 с.

[3]Вігано А. (о.) / Передмова // Боско Т. Салезіянська родина праведників / Пер. з італ. о. Лев Гайдуківський.– СДП.– С. 6.

[4]Вігано А. (о.) / Передмова // Боско Т. Салезіянська родина праведників...– С. 3.

своєрідна "швидка допомога" для бідних. Політику і партії вважав поняттями відносними. Свою політику служінню вічним цінностям, служінню молоді він назвав "політикою Отче наш". Скоро навколо молодого священика сформувався чималий гурток юнаків, а 1844 р. – це вже ораторій "Святого Франциска Салезія".

Трагічні події в Італії 1848 р., розгнузданий антиклерикалізм поставили отця Боска перед дилемою:

а) боротися **з результатами** соціальної несправедливості, тобто допомагати убогим підліткам, відкривати школи і майстерні, приймаючи допомогу від усіх без огляду на їх політичні погляди;

б) боротися **з причинами** соціальної несправедливості, отже, – організовувати асоціації молодих робітників, відмовлятися від допомоги панівної верстви населення, що означало позбутися джерел фінансування, і таким чином залишити молодь напризволяще на невизначений час.

Вибір нелегкий, однак Дон Боско не міг дозволити собі розкоші чекати на реформи. Зрозуміло, він обрав перший варіант, не чекаючи на зміни соціальної системи.

Щоб розширити вплив на молодь, Дон Боско вирішив видавати для молоді популярну літературу. 1845 р. вийшла перша його книжка "Історія Церкви для шкіл", 1847 р. – "Священна історія", 1849 р. – "Десятична система числення", 1849 р. Дон Боско задумав систематично видавати релігійну літературу народною італійською мовою. У своїх статтях він повів справжню боротьбу за порятунок молоді.

1853 р., слідуючи своїй політиці "Отче наш", Дон Боско організовує перші майстерні для молоді як протиставлення аморальності і безбожності серед робітників. Першою стала взуттєва майстерня, де було два стільці, а учителем – сам священик. Другою – швейна майстерня, в якій учителеві о. Івану допомагала його мати Маргарита. 1854 р. він відкриває переплітну майстерню, а 1856 р. – столярну, згодом – типографічну, 1862 р. – кузню. Таким чином готує кваліфікованих робітників на християнських принципах.

Найважливішим же питанням для Дон Боска була підготовка священиків. Вперше в історії Церкви він почав готувати до священичої діяльності покликаних юнаків із середовища вбогих, своїх вихованців. До того священиками могли стати тільки діти заможних, переважно дворян. До кінця життя Святого із його обителі вийшло декілька тисяч священиків, об'єднаних місією служіння найбіднішим верствам суспільства.

Монахи-салезіяни зовні (одягом) не виділялися від мирян: в церкві члени товариства – монахи, а в світському житті – звичайні громадяни. 1859 р. було офіційно затверджено монаший чин Салезіян. З того часу почалася історія товариства в контексті не тільки політичного об'єднання Італії, але й гострого зіткнення між політичними партіями і Церквою, безробіття і еміграції за океан, в країни Америки. 1861 р. італійська еміграція набрала масового характеру: щороку виїжджало 123 тис. осіб, після 1876 р. це число зросло до півмільйона[5]. Дон Боско не залишає мігрантів без опіки. Він посилає своїх вихованців працювати до Аргентини, Уругваю, Бразилії, Чилі, Еквадору.

У другій пол. XIX ст. в Європі починається активна діяльність щодо вирішення кризової ситуації. 1864 р. в Лондоні було створено "Перший Робітничий Інтернаціонал", який об'єднував три течії: англійський синдикалізм (ідея поступових реформ щодо покращення умов життя робітників); послідовників французького соціаліста Прудона, котрі відкидали боротьбу класів; марксистський комунізм. Згодом "Інтернаціонал" опинився під впливом марксизму, Маркс домігся "чистки" всіх, чия думка відрізнялася від його власної. Окрім економічної, фінансової кризи в Європі знецінилися і духовні ідеали. Намагаючись зберегти вічні цінності, виховати молоді покоління в християнському дусі, католики на противагу антиклерикальним організаціям створюють програму соціального католицизму. 1864 р. (за три роки до "Капіталу" Маркса) появився твір єпископа Вільгельма фон Кеттелера з м. Майнц (Німеччина) "Die Arbeiter und das Christentum", в якому він виступив із чітко окресленими вимогами припинити безконтрольне визискування робітників. Він висунув вимогу, щоб кожна держава створила трудове законодавство і страхову допомогу. Закони повинні гарантувати мінімальну заробітну плату, обмежити години праці, забезпечити право на відпочинок у святкові дні, заборонити працю жінок і дітей, передбачити соціальне страхування, звернути увагу на функ-

[5] Боско Т. Дон Боско. Новая биография.– Гатчина: Из-во СЦДБ, 2003.– С. 335.

ціонування сім'ї, громад, органів самоврядування, вільних асоціацій. На конференції німецького єпископату у м. Фулд 1869 р. він говорив: "Обов'язком Церкви є працювати всіма силами, щоб розв'язати соціальне питання, яке є найважливішою проблемою нашої доби"[6]. Ця праця започаткувала соціальну науку Церкви в сучасному її значенні. *Згодом напр. XIX ст. (1891 р.) появиться енцикліка Папи Лева XIII "Нові речі" ("Rerum novarum"), де науково розроблено проблеми і принципи соціальної, політичної та економічної справедливості, подані у світлі Євангелії.*

Під тиском саме католицьких організацій 1864 р. французька влада визнала право робітників на страйк. 1866 р. німецький уряд Бісмарка надав право голосування для всіх громадян. В тому ж році в Бельгії визнано перші робітничі профспілки. Згодом їх визнали в Австрії (1870), Англії (1876), Франції (1884). Були прийняті норми тривалості робочого дня, відпочинку у святкові дні. Відповідаючи на нагальні потреби часу, конгрегація Дон Боска розпочала нову діяльність: відкриття коледжів. Салезіяни, вихідці з Ораторію, ставали викладачами коледжів для дітей бідноти. Основний об'єкт салезіянської місії: **незаможна молодь, вихідці з народу**. Саме до їх потреб Салезіяни пристосовували свої центри.

Конгрегація Дона Боска ще за його життя розростається по всьому світу. Помічників у своїй діяльності туринський священик знаходив не тільки серед своїх учнів, але й мирян. Отець Іван залучав їх допомагати займатися катехизацією підлітків у школах, підшукувати роботу, особливо для колишніх в'язнів. Дон Боско офіційно створив союз своїх помічників із мирян "Салезіянські сотрудники", які стали значною апостольською силою Салезіянської конгрегації. Варто нагадати, що вся ця праця організовувалася у важкі для Церкви часи: Маркс назвав релігію "опіумом для народу", Бакунін вимагав пропагувати атеїзм, Паризька Комуна підняла стяг войовничого атеїзму. Церква опинилася "не просто перед проявом фактів невір'я, обмежених порівняно вузьким колом правлячих кіл, а перед відчуженістю цілих величезних соціальних прошарків від релігійних обрядів і підпорядкування Церкві"[7]. **Суспільства в цілому поступово втрачали почуття Бога, відтак божественної поваги до життя людини**.

У таких умовах Дон Боско створює коледжі, будує величні храми. У важких обставинах антиклерикалізму, характерного для другої пол. XIX ст., розростаються навчальні заклади Дона Боска. Салезіянські коледжі випустили величезне число молоді, яка стала вагомою частиною християнської Європи. До 1888 (року смерті о. Боско) у різних країнах світу існувало 64 обителі, де трудилося 768 Салезіян[8]. Система виховання Дона Боска стає центром уваги світового освітянства. Яким чином безпритульні, вчорашні в'язні, покинуті і відкинені суспільством молоді люди ставали чесними громадянами, високопрофесійними працівниками? – питання, яке цікавило не тільки педагогів.

Дон Боско розробив основи превентивної системи виховання, яка набула поширення у світовій системі сучасної освіти. На поч. XXI ст. превентивна педагогіка знайшла прихильників і в Україні після панування тоталітарного режиму з її радянською муштрою підростаючих поколінь: при Інституті проблем виховання АПН України працює лабораторія превентивного виховання. Одначе у загальноосвітніх школах вона не дає такого результату, як у салезіянських коледжах. Причина полягає в тому, що з цієї системи сучасна українська педагогіка виключила її релігійну складову, яка становить базу виховного процесу Дона Боска, взаємовідносин між дирекцією і вчителями, вчителями й учнями, дирекцією й учнями, вчителями і батьками, батьками і дирекцією. А саме превентивну систему виховання італійського священика громадська і політична діячка, письменниця Мілена Рудницька вважала найбільш відповідною для українських освітніх закладів. У об'ємній, як за розмірами, так і за змістом (Рим, 1963) праці "Дон Боско. Людина. Педагог. Святий" вона наголошує: "Довір'я, доброта і любов – оце три головні чинники запобіжної виховної системи, три стовпи виховної профілактики"[9].

Хоч у XIX ст. ще не існувало ні педології,

---

[6]Про зразки соціальної науки Церкви. Див.: Музичка І. (о.). Вступне слово до збірника // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка "Сотий рік". Матеріали міжнародної наукової конференції.– Львів, 1993.– С. 3–11.

[7]Боско Т. Дон Боско. Новая биография.– Гатчина: Изд-во СЦДБ, 2003.– С. 420.

[8]Там само.– С. 343

[9]Рудницька М. Дон Боско. Людина. Педагог. Святий.– Рим, 1963.– С. 48.

ні психологічної педагогіки, Дон Боско будував свою педагогічну діяльність на виховних засобах, які спрямовані на повагу до індивідуального характеру вихованця. Мілена Рудницька дослідила і сформувала головні положення педагогічного мислення Дона Боска. Насамперед українська авторка виокремила проблему **мети виховання** в контексті розгляду його системи освіти. Для педагога Івана Боска не було метою дати дах над головою чи теплу страву безпритульним підліткам, чи привітного до них ставлення, чи дати знання вихованцям, щоб вони могли дати собі раду в житті. Ці завдання підпорядковувалися вищій цілі – **релігійній**. "Релігія й розум – то два стовпи, на яких спирається вся моя виховна система. Справжня релігія, щира релігія, що керує життям молоді, і розум, що пристосовує святі релігійні принципи до кожного конкретного випадку, – в цих двох словах міститься вся практикована мною система виховання", – цитує Мілена Рудницька записи Дона Боска. В сучасних українських школах, намагаючись застосувати превентивну систему освіти і виховання, досягають незначних наслідків, оскільки використовують методику Салезіян формально, вилучивши із неї саму мету виховання, її квінтесенцію – навчити застосовувати у повсякденному сімейному, громадському, політичному житті християнські принципи.

Дона Боска ще за життя називали "апостолом молоді", "Божим чоловіком", "святим". Його друзі, учні старанно записували все, що чули від учителя, що спостерігали. Згодом це стало базою для проголошення Дон Боска святим. Вже через 19 років після його смерті, у червні 1907 р., Конгрегація обрядів розпочала процес у справі оголошення Дон Боска блаженним. Акти справи мали 34 томи, 1000 сторінок кожен. Зібрано тисячі свідчень не тільки про жертовність, невтомну працю для людей, Церкви, навернення тисяч людей до віри, але й про постійні чуда, які супроводжували все життя Дон Боска. 2 червня 1929 р. Церква проголосила його блаженним, а 1 квітня 1934 р. – святим. На той час Салезіянське товариство працювало в усіх країнах світу. Саме в ті роки до Торіно на навчання прибули перші українські юнаки.

Вже наприкінці XIX ст. постать Дон Боска, діяльність Салезіян були відомі, близькі і зрозумілі українцям. Соціально-економічні труднощі, криза Церкви, криза людини – це ті проблеми, які хвилювали (і хвилюють) насамперед національно свідому частину суспільства. Український журнал "Прапор", який видавався в 1897–1900 рр. у Перемишлі постійно піднімав питання праці священиків у напрямі покращення економічного та культурного життя народу. При цьому, насамперед, ставилося питання освіти та виховання: дітям селян потрібно не тільки допомогти здобувати знання, а й "виховувати якнайстараннішим вихованням національним, щоби ...не пропав для народу ніхто, щоб для них всіх вітчизна була вертепом, навколо якого обертались всі їх мислі". Така інтелігенція з народу повинна обороняти "віру свого народу, щоб панувала правда і справедливість в народі; вона мусить відчути себе місіонерами, які мають навчати добра, взаємної любові, взаємної оборони і захисту за найменших із народу"[10]. Українські священики разом з учителями розгорнули активну працю в напрямку економічної допомоги селянам: організовували безвідсоткові позичкові каси на будівництво або придбання землі; створювали кооперативи, громадські комори; працювали в "Просвітах", читальнях тощо. Одним із таких священиків був отець із с. Жужіль Кирило Селецький.

1897 р. о. Кирило здійснив поїздку в Італію з метою ознайомитися з працею європейського духовенства. Тут він мав можливість побувати в Торіно, в Салезіянській конгрегації, придивитися до праці Салезіян. Насамперед його глибоко вразила і схвилювала постать Івана Боска, якого український священик "поставив собі за взірець до наслідування". Повернувшися в Україну, "негайно взявся писати про нього книжку, щоб поділитися своїм досвідом, своїми враженнями, своїм духовним зростанням від знайомства з ділом о. Івана Боска"[11], – пише про жужелівського пароха єпископ Андрій Сапеляк. Саме праця о. Кирила Селецького "Отець Іоанн Боско. Його життє і діла", видана у Перемишлі 1900 р., – перший в Україні твір про італійського святого. У коротенькому вступному слові автор передовсім зазначає велику вартісність для українців

[10][Б. а.] Виховуймо найчисленнішу народну інтелігенцію // Прапор: Місячник суспільно-політичний й економічний для русько-галицького духовенства.– 1899.– Ч. 7 (Липень).– С. 205.

[11]Сапеляк А. (єпископ). Отець-прелат Кирило Селецький. Засновник монаших згромаджень.– Львів, 2004.– С. 27.

виховної місійної діяльності Дон Боска. Отець Селецький наголошує, що **Салезіянське товариство – необхідне і для Української Церкви і народу**. Власне, праця о. Кирила, як відзначалося свого часу в рецензійній статті журналу "Прапор", написана так, що особа Дона Боска і його товариство не тільки зрозумілі, але й органічно близькі українському загалові. Треба сказати, що рецензент досить різко висловився про українську інтелігенцію (в тому числі священиків), які "мало журяться майбутнім народу", або зовсім про життя народу "не мають гадки", задовольняються "фантастичними мертвими мріями"[12]. Автор статті вважав, що ця книжка повинна бути в кожній українській бібліотеці, оскільки "велична її ціль". "Зрозуміло, – розмірковує критик, – не кожний може бути таким, яким був о. Боско, але кожний повинен знати плоди його діла, і старатися ті діла хоч у тисячній частці наслідувати задля обов'язків з огляду на опущену молодь власного народу"[13]. Від редакції до рецензії додано інформацію про те, що поляки вже заснували польське Салезіянське товариство, висловлюється думка про необхідність створити таке ж українське: "Коли ж ми дійдемо до черги, щоби зділати подібне?"[14]. Книга о. Кирила Селецького перевидана 1992 р. у Львові і доступна для сучасного українського читача. Треба сказати, що підняті проблеми, хоч пройшло більше ста років, поза сумнівом, актуальні й важливі для сучасної України.

Постать торінського святого, як було згадано, захопила й Мілену Рудницьку. У праці "Дон Боско. Людини. Педагог. Святий" авторка не тільки оповідає про життя Дона Боска, але ставить складне завдання розгадати феномен святості. Вияв суті святості – одне із складних питань сучасної філософської думки, адже полягає у виявленні в окремих індивідуумах особливого зв'язку: Людина – Бог.

В сучасній українській етнологічній науці розгляд понять "святість", "святий" має винятково важливе значення, як невід'ємна категорія народної свідомості, народної філософії і культури. Давня агіографія, поза сумнівом, мала величезний вплив на кожного українця з раннього дитинства, на формування культури мислення, народної моралі, що своєю чергою впливало на взаємини в родинах, громадському житті. Важливим є свідчення Тараса Шевченка в "Епілозі" до поеми "Гайдамаки" про те, що звично в неділю, коли збиралися сусіди, читали "мінею"[15]. Читання про життя святих, усні розповіді про таких людей, – невіддільна частка української культури. Про те, що "Мінеї"[16] були найпопулярнішою літературою серед народу свідчать постійні перевидання праці української агіографії XVII–XVIII ст. Дмитра Туптала "Книга Життів Святих" у чотирьох томах (1-ий том вийшов 1689 р., 2-ий – 1695, 3-ій – 1700, 4-ий – 1705; друге видання – 1711–1718 рр.; третє – 1759 р.). Користувався популярністю і відомий "Києво-Печерський патерик" – пам'ятка поч. XIII ст.

Від кін. XIX ст. у світі розвивається модерна агіографія, яка, як і давня історична література цього спрямування, для українського читача в жорсткий період войовничого атеїзму попросту була недоступною. Власне, праця Мілени Рудницької – один з перших модерних українських агіографічних творів. У розділі "Святий" вона зробила цікаві узагальнення, виділяючи спільні, притаманні святим усіх епох, риси, що є новим словом у такого роду літературі. Вона виділяє: пошук Бога, досягнення містичного відчуття його близькості; інтенсивний процес самовдосконалення і духовного росту; чудесні (не пояснювані) явища в їх житті; здійснення своїм життям Євангелія; спрямованість до трансцедентного. Водночас українська авторка погоджується з європейськими вченими про те, що феномен святості залишається нерозгаданою містерією.

Загалом агіографічний твір Мілени Рудницької – цілком нове явище для українського читача. Насамперед це вартісна книга для української пострадянської людини, яка перебуває в стані глибокої духовної кризи. На жаль, праця малодоступна читачам, оскільки дотепер не перевидана в Україні, окрім невеликих з неї уривків[17], хоч мала

[12][Б. а.] Отець Іоанн Боско, єго житє і діла // Прапор.– 1899.– Ч. 11 (Листопад).– С. 335.

[13]Там само.– С. 337.

[14]Там само.– С. 336.

[15]Шевченко Т. Кобзар.– К.: Дніпро, 1966.– С. 110.

[16]Мінеї (із гр. "місяць") – книга, в якій містяться розповіді про життя святих на всі місяці року. Виникли у Візантії в IX ст. В Україні поширилися в перекладах з XI ст.

[17]Рудницька М. Св. Іван Боско – педагог молоді. Виховна "запобіжна система" оо. Салезіян.– Львів: Салезіянське видавництво "Дон Боско", 2007.– 69 с.

б велике значення для вчителів, вихователів, священиків, релігієзнавців, народознавців. У своєму творі Мілена Рудницька на кількох сторінках у додатку "Українські сини Дон Боска" говорить і про українську гілку Салезіянського товариства[18], зокрема історію її виникнення.

Ширше про діяльність українських Салезіян ідеться у праці о. Дмитра Блажейовського "Українська Папська Мала семінарія св. Йосафата в Римі (1951–1990)"[19], виданій в Римі 1990 р. українською та англійською мовами, де йдеться і про історію виникнення української гілки Салезіян.

Хоч українське товариство Салезіян виникло порівняно недавно (перша пол. XX ст.), про його створення існують дещо суперечливі думки. Мілена Рудницька у своїй праці про Дона Боска пише, що ідея виховати українських Салезіян і "таким чином прищепити виховні ідеї святого Дон Боска на український ґрунт зродилися в голові єпископа Миколи Чернецького" (єпископ Микола Чернецький, висвячений 1931 р., тоді ж призначений апостольським візитатором Волині, Холмщини, Полісся і Підляшшя). Далі вона твердить, що єпископ Чернецький домовився з керівництвом товариства в Торіно про прийняття українських юнаків до салезіянських інститутів[20]. Отець Блажейовський слушно зазначає, що першим, у кого виникла думка про заснування Українського Салезіянського товариства був о. Кирило Селецький, який не став салезіянином, але за зразком оо. Салезіян започаткував жіночі монаші товариства Сестер Служебниць Непорочного Зачаття (1892) і Сестер св. Йосифа (1894). Реалізував же ідею створення українських Салезіян, – вважав о. Блажейовський, – о. Петро Голинський, катехит Перемиської гімназії, якому допомагав член перемиського крилосу о. Василь Гриник. Їх почин підтримав єпископ Йосафат Коциловський, який звернувся до архієпископа Франческо Мармаджі, папського нунція у Варшаві[21]. Ні один, ні другий автор при цьому не вказують на джерела інформації.

Дещо іншу, значно складнішу картину, глибші і ширші мотиви щодо створення української гілки Салезіян, висвітлюють архівні документи Ватикану. Їх протягом 70–80-их рр. віднайшов єпископ Андрій Сапеляк у архівах конгрегації для східних церков. Йдеться про листування між апостольським нунцієм у Польщі архієпископом Франческо Мармаджі з Ватиканом та конгрегацією для східних церков і Генеральним настоятелем Салезіянського товариства Дона Боска у Торіно. Це листи датовані: 1930 р. – 21 липня, 20 вересня і 25 листопада; 1931 р., 6 лютого; 1932 р., 24 травня. Копії листів зберігаються в архіві оо. Салезіян у Львові. Владика Сапеляк дозволив мені ознайомитися із цими документами, які мають неоціненне значення для висвітлення не тільки створення української гілки Салезіян, але й нових нюансів осмислення таких важливих питань, як: а) візії Ватикану щодо ролі і значення для Європи і світу розвитку українського народу, його культури; б) міжнаціональні та міжконфесійні стосунки українців та поляків. На моє прохання о. Андрій Платош, вікарій настоятеля Салезіянського згромадження делегатури східного обряду УГКЦ в Україні, люб'язно погодився перекласти їх з італійської українською мовою.

Отже, листування про необхідність створення в Україні монашого товариства Салезіян велося від 21 липня 1930 р., тобто раніше, аніж о. Микола Чернецький був іменований єпископом. І значно раніше, ніж о. Голинський відправив перших десятьох українських юнаків на навчання до Італії (1932). Чому Мілена Рудницька дійшла до висновку про те, що єпископ Чернецький був ініціатором виникнення Салезіянського українського чину? На це моє питання єпископ Андрій Сапеляк висловив здогад: підставою міг стати той факт, що саме владика Чернецький – перший з України, хто навідався до українських семінаристів в Італії. Але наскільки йому відомо, єпископ Чернецький їхав до Ватикану у справах Української Церкви, і йому доручив митрополит Андрей Шептицький заодно провідати групу майбутніх салезіян. Щодо концепції о. Блажейовського про ініціатора о. Голинського, то цілком можливо, що він запропонував єпископові Йосафату Коциловському таку ідею. Але, на жаль, автор не подав жодних відомостей, на підставі яких зробле-

[18] Рудницька М. Дон Боско. Людина. Педагог. Святий.– Рим, 1963.– С. 328–331.

[19] Блажейовський Д. Українська Папська Мала семінарія св. Йосафата в Римі (1951–1990).– Рим, 1990.– 192 с.

[20] Рудницька М. Дон Боско. Людина. Педагог. Святий...– С. 329.

[21] Блажейовський Д. (о.). Українська Папська Мала семінарія св. Йосафата в Римі.– Рим, 1990.– С. 47.

но цей висновок. Окрім того, у листі архієпископа Мармаджі не згадується єпископ Коциловський. Зважаючи на точність папського нунція у викладенні суті справи, малоймовірно, щоб він у своєму донесенні не згадав про важливу розмову із єпископом Коциловським. Але архієпископ Мармаджі згадує митрополита Андрея Шептицького: “...було б добре, не тратячи, можливо, дорогоцінного часу, щоб салезіянські настоятелі почали вести розмову з преосвященними ординаріями Галичини, особливо з митрополитом Шептицьким”. Очевидно, ні Мілені Рудницькій, ні о. Блажейовському не було відоме назване листування. Тому в їх дослідженнях про роль митрополита Андрея Шептицького у справі виникнення української гілки Салезіян не згадується. Мало того, знайомлячись із донесенням папського нунція, його міркуваннями і висновками, можна безпомилково сказати про те, що між архієпископом Мармаджі та митрополитом Шептицьким відбувалися зустрічі, розмови. Зрештою, очевидним є вплив митрополита Андрея Шептицького на візії папського нунція стосовно України. І що найважливіше: повне сприйняття архієпископом Мармаджі поглядів українського митрополита, а не великопольської політичної думки.

Так архієпископ Франческо Мармаджі в листі до кардинала Еудженіо Пачеллі від 21 липня 1930 р. інформує насамперед про те, що український народ – це один із найчисельніших народів Європи, за статистичними даними 1927 р. – 36 млн. Наголошуючи на розпорошеність народу, папський нунцій підкреслює свідомість етнічної єдності українців, їх живучість, ініціативність, відважність, обдарованість, щедрість. Після Першої світової війни український народ “піднявся, маючи широкий імпульс до життя і експансії, підтриманий насамперед новою свідомістю національної єдності, що дає йому не лише справедливу, але й можливу і в скорому часі здійснену мрію зібрати розкидані елементи свого народу в один незалежний політикум”. З цього огляду нунцій вважав, що **українці мають особливу місію в Європі**: “Все це підтверджує передбачення, що в хаосі непорядку і радянського безбожництва, міг би і мав би якраз український народ першим виявити непокору, яку підтримали б, можливо, інші етноси в пониззі Волги і на Кавказі”, тобто створити незалежні держави. Нунцій зауважив і те, що польський уряд стосовно українського питання, висловлюючись коректно, – “необачний”, оскільки **Галичина обов’язково приєднається до Української держави**. При цьому він переконаний, що **місія галичан у цій державі полягатиме у відновленні поруйнованої комуністичною системою духовності**. Власне, ці ідеї прозоро перегукуються з міркуваннями, постійно висловлюваними у працях митрополита Андрея Шептицького: “Спільне Пастирське послання митр. Андрея Шептицького та ін. єпископів до духовенства й вірних про завдання Церкви і народу в післявоєнний час” (21 лютого 1918 р.)[22]; “Промова митр. Андрея Шептицького в австрійській Палаті Панів про перемир’я у Берести Литовському” (28 лютого 1918 р.)[23]; “Пастирське послання митр. Андрея Шептицького про переслідування християнської віри в Радянській Україні, Білорусії й Росії” (25 лютого 1930 р.)[24] та інших.

Проаналізувавши загальну ситуацію стосовно українського питання, архієпископ Мармаджі робить висновок, що найважливіше у цих обставинах – розпочати духовне виховання серед простого народу. Він впевнений: для цієї мети найвідповідніше товариство оо. Салезіян. Чому саме Салезіян? Адже в Україні діяв давній монаший чин отців Василіан, який після Добромильської реформи (1882–1904) активізував діяльність, як справедливо зазначає дослідник Петро Шкраб’юк, “на різних ділянках національно-культурного та громадсько-політичного життя”[25]. Успішно почало розвиватися й згромадження Редемптористів. Передовсім Салезіяни найбільш підготовлені для роботи з молоддю в модерних умовах. По-друге, з молодими людьми потрібно працювати в першу чергу з метою відродження народу. Якраз Салезіянське товариство опирається в своїй діяльності **на народну культуру, народні традиції, народну релігійність**. Нунцій пропонує негайно повести розмову з українськими єпископами, щоб одержати згоду ординаріїв Галичини

[22]Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали. 1899–1944. Церква і суспільне питання.– Т. ІІ.– Кн. 1.– Львів: Місіонер, 1998.– С. 445–452.

[23]Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали. 1899–1944. Церква і суспільне питання...– Т. ІІ.– Кн. 2.– 1999.– С. 675–682.

[24]Там само.– Кн. 1.– Львів: Місіонер, 1998.– С. 462–464.

[25]Шкраб’юк П. Монаший чин отців Василіян у національному житті України.– Львів: Місіонер, 2005.– С. 312.

ARCH. CAP. SUP.
N. 2 - IX - 5



NUNTIATURA APOSTOLICA
POLONIAE

N. 11333

Varsavia, 24 maggio 1932

Reverendissimo e Carissimo Padre
Rettor Maggiore della Pia Società Salesiana,

Scelgo con piacere questo giorno,festa dell'Ausiliatrice,per inviare a Vostra Paternità Rev.ma da questa lontana plaga di Polonia,dove tante legioni di Suoi figli lavorano al bene della gioventù,il mio riverente saluto, congiunto al più fervido augurio di un fecondissimo e consolantissimo apostolato,nell'alta carica,a cui Ella è stato chiamato.

Come cooperatore salesiano io stesso e sincero ammiratore dei prodigi che l'opera del Beato Bosco compiva, sotto gli stessi miei occhi,nella mia Roma e nel mio popolare Trastevere,prego il Signore,per l'intercessione di Maria SS. e del Beato loro Fondatore,che Le moltiplichi

Reverendissimo Signore
Padre Pietro Ricaldone → (1932–1951)
Rettor Maggiore
della Pia Società Salesiana

Copia allegata al Prot. 212/30 della Pont. Commissione per la Russia

GIUNTA 6 FEB. 1931

ORATORIO S. FRANCESCO DI SALES
Via Cottolengo 32
TORINO

DIREZIONE GENERALE DI D. BOSCO

ECCELLENZA REV.MA,

Appena ricevetti il venerato foglio N° 3II0/30, del 20 c.m., col quale l' Eccellenza Vostra Rev/ma si compiaceva di comunicarmi gli augusti desideri e direttive del S. Padre in merito all' azione e all' Apostolato che i Salesiani sono invitati a compiere in favore degli Ucraini di Polonia ed eventualmente in Russia, mi sono recato a premura di studiare i mezzi per la più sollecita attuazione del programma tracciatoci, secondo le nostre possibilità presenti.

Pertanto, mentre prego l' Eccellenza Vostra Rev .ma a volersi degnare di umiliare al Santo Padre i profondi sensi di filiale gratitudine dei Salesiani, per la Sovrana bontà con la quale si è degnata d'invitarli a collaborare a quest' opera di apostolato, mi pregio rassicurarLa:

I) che userò tutta la diligenza possibile nel dar seguito alle direttive comunicatemi.

2) In ordine agl' Istituti e Collegi da aprirsi in Polonia in favore degli Ucraini e alla preparazione e formazione di giovani greco_ruteni di Galizia, aspiranti allo stato religioso, mi parrebbe opportuno attendere il prossimo ritorno a Torino del Rev. D. Felice Giraudi, Economo Generale della Società Salesiana.

Egli trovasi attualmente in visita nell' Ispettoria Salesiana Jugoslava, e prossimamente avrà terminato il suo compito.

Poichè Egli visitò accuratamente gl' Istituti Salesiani di Polonia e conferì ripetutamente con Sua Eccellenza Rev.ma Mons. Marmaggi, Nunzio Apostolico a Varsavia, è certamente in grado di fornirmi gli elementi necessari per deliberare in merito.

3) I Salesiani che dovranno svolgere il loro Apostolato in Polonia ed eventualmente in Russia in favore dei greco_ruteni saranno inviati a Roma, affinchè possano compiere la loro necessaria preparazione nel Pontificio Istituto Orientale.

4) Con sommo piacere invierei subito al predetto Pontificio Istituto Orientale un gruppo di Sacerdoti Salesiani, perchè iniziassero tosto il loro tirocinio sia per gli studi sia per l' Apostolato; senonchè, nelle presenti circostanze, reputo che non mi sia possibile l' attuazione di questo mio vivo desiderio. E ciò per il fatto che

і встановити монашу провінцію, яка б "складалася з українських юнаків, що, виховані в Італії, зберігали б свій обряд, а згодом повернулися на Батьківщину і працювали між співвітчизниками". Дані документів свідчать, що архієпископ Мармаджі провів розмову на цю тему з економом і генеральним прокуратором Салезіянської конгрегації Доном Джірауді, який перебував у Польщі з візитацією польського згромадження Салезіян (на той час уже розгалуженої гілки товариства; один із його осідків знаходився і у Львові). Це означає, що українські владики, в тому числі василіянин митрополит Андрей Шептицький, вважають за вкрай необхідне почати підготовку для створення української місійної гілки Салезіянської конгрегації. Таке рішення диктувалося тодішніми викликами. Антиклерикальними настроями просякнута була вся Європа, в тому числі Галичина. Скажімо, 1913 р. з нагоди 300-річчя від дня смерті митрополита Іпатія Потія професор Львівського університету Кирило Студинський організував доповіді і концерти у містах Галичини. Радикали висунули гасло "Не йти на концерт". Учителі в школах заборонили учням брати участь у святкуванні. У Коломиї – зал майже порожній[26]. Існуючі в Україні монаші чини були головно контиплативного спрямування. Потрібні ж були люди, спеціально підготовлені для мобільної місійної праці. Саме такою була конгрегація Салезіян.

Викладені в цитованому листі міркування нунція були представлені Папі Пію XI. У вересні того ж 1930 р. від конгрегації надзвичайних церковних справ Ватикану за підписом архієпископа Джузеппе Піццарді надходить лист до генерального настоятеля Салезіянського товариства Івана Боско о. Філіппо Рінальді. В листі повідомляється про те, що Святіший Отець затвердив усі директиви, запропоновані нунцієм Мармаджі:

1. Доручити Салезіянам відкрити для українців Польщі колегії та інститути, училища, особливо народні, для того, щоб сприяти здоровій освіті та вихованню бідних прошарків населення.

2. Просити Салезіян почати негайно, не витрачаючи дорогоцінного часу, порозуміння з греко-католицькими єпископами Галичини, а особливо з митрополитом владикою Шептицьким для отримання згоди, щоб певне число покликаних до монашества юнаків були послані до Італії для необхідної формації у їхньому греко-католицькому обряді.

3. Для початку вже відтепер група бажаючих священиків-салезіян має прийняти греко-католицький обряд, щоб евентуально здійснити необхідну практику, як у навчанні, так і душпастирстві.

4. Бажанням Його Святості є підготовка українських Салезіян у Папському Східному інституті. Святіший Отець бажає, щоб уже з початком навчального року (1930–1931) було послано до названого інституту достатнє число Салезіян, готуючи в такий спосіб створення монашої провінції.

На жаль, ні один пункт побажання Папи Пія XI польське згромадження Салезіян фактично не виконало, тобто: не було відкрито для українських молодих людей жодної школи, коледжу, училища, не кажучи про інститути; ніхто з польських салезіянських священиків не прийняв греко-католицького обряду з метою негайно приступити до практичної діяльності серед українського юнацтва. Останній пункт розпорядження Папи не було виконано, мабуть, через те, що українські владики не змогли у надто стислий термін (протягом серпня 1930) підшукати відповідних (покликаних до монашества і місійної праці) кандидатів. Очевидно, внаслідок перемовин між українськими владиками щодо вирішення цього питання відповідальність на себе взяла Перемиська єпархія. Власне, єпископ Йосафат Коциловський міг доручити справу катехитові о. Петрові Голинському, оскільки той, працюючи в українській гімназії в Перемишлі, мав безпосередній зв'язок із молоддю, міг виявити серед гімназистів тих, хто відповідав би вимогам займатися євангелізацією, відродженням та утвердженням національної свідомості й української культури, поруйнованої атеїстичною та антинаціональною ідеологією. Йому допомагав о. Василь Гриник, канонік Перемиської єпархії. Протягом двох років отці підготували десятьох хлопців, які 1932 р. поїхали до далекої Італії на навчання в Місійному Салезіянському Інституті. Однак тільки 1990 р. українські Салезіяни змогли розпочати в Україні діло, започатковане в далекі 30-ті рр. XX ст.

[26][Б. а.] Подвижники чину Найсвятішого Ізбавителя в Україні.– Тернопіль, 2002.– Кн. 2.– С. 1–2.

Статті



Микола БАЛАГУТРАК

ФОРМУВАННЯ ОСНОВ ЕТНОПСИХОЛОГІЧНОЇ НАУКИ В УКРАЇНСЬКОМУ НАРОДОЗНАВСТВІ XIX СТОЛІТТЯ

Mykola BALAHUTRAK. Principles of Ethnical Psychology as a Science and Formation of Ones in Ukrainian Ethnology at XIX c.

Перші дослідження етнічної психології українців і, зокрема, мешканців Слобідської губернії, були зафіксовані ще в другій пол. XVIII ст. Однак вони не залишили помітного сліду в історії української етнопсихологічної науки (дослідження публікувалися на сторінках наукового періодичного видання "Вільного економічного товариства" (1768, Петербург)[1]). У цьому відношенні варто наголосити, що саме перші десятиліття XIX ст. стали початком нової епохи в житті українського народу й української народознавчої науки. Ідеї доби європейського романтизму, згідно яких народ постав як головний суб'єкт історичного життя з притаманним йому комплексом уявлень, культури, звичаїв, мови, психології тощо, стрімко поширювалися на Лівобережжі України і Слобожанщині, а невдовзі на ширші українські терени і дістались до Києва.

Проблема збереження та відродження української традиційної культури і мови знайшла неабияке розуміння і підтримку серед свідомої української інтелігенції і, зокрема, Харкова, який став центром національно-культурного відродження в Україні. Вже на поч. 30-их рр. XIX ст. у Харківському університеті зусиллями викладачів було створено гурток – "харківське коло романтиків", метою якого було відроджувати і боронити духовні надбання українського народу. Харківські романтики, передова інтелігенція (Ізмаїл Срезневський, Амвросій Метлинський, молодий Микола Костомаров та інші) знайомилися з провідними ідеями доби європейського романтизму, які послужили їм дороговказом до боротьби за національно-культурне відродження українського народу, зміцнення підвалин його національної самосвідомості та ідентичності.

Засадничою основою світогляду видатних представників українського романтизму – І.Срезневського, А.Метлинського, О.Бодянського, М.Костомарова, М.Максимовича, П.Куліша та інших, а також чільних діячів "Руської Трійці" М.Шашкевича, Я.Головацького, І.Вагилевича як і, зокрема, їх попередників – відомих німецьких романтиків і мислителів Й.Гердера, Ф.Шеллінга, Ф.Шлегеля, Г.Штейнталя, М.Лацаруса[2] було те, що всі вони вважали селянські маси вирішальним чинником і носієм національної свідомості. Саме із позицій психологізму відбувалося заглиблення українських вчених-гуманітаріїв у внутрішні світоглядні та спонукальні чинники повсякденного життя народу. Поняття "народний дух" розумілося романтиками в аспекті такого бачення, що міфи народу є безпосереднім виразником народного духу, який несвідомо й спонтанно творить.

Те, що міфотворчість не є продуктом творчої фантазії спільноти, а закорінена власне у духовному процесі та внутрішньому досвіді народу знаходимо не лише в працях Фрідріха Шеллінга[3], але й у низці робіт українських вчених-романтиків – Ізмаїла Срезневського, Осипа Бодянського, Миколи Костомарова та ін.[4]. Навіть

[1]Павленко В.М., Талгін С.О. Етнопсихологія.– К.: Сфера, 1999.– С. 27.

[2]Гердер Й.Г. Идеи к философии истории человечества.– Москва: Наука, 1977.– 703 с.; Шлегель Ф. Сочинения в двух томах.– Т. 2.– Москва: Искусство, 1989.– 447 с; Шеллинг Ф. Й. В. Сочинения в 2-х т.– Т. 2.– Москва, 1989.– 636 с; Його ж. Система трансцедентального идеализма / Пер. с нем. И.Я.Колубовского.– Л.: Соцэкгиз, 1936.– 479 с.; Шиллер Ф. Собрание сочинений. В 7 т.– Т. 6 / Пер. с нем. Под общ. ред. Н.Н.Вильмонта и Р.М.Самарина.– Москва: Гослитиздат, 1957.– 791 с.

[3]Шеллинг Ф. Й. В. Сочинения в 2-х томах.– Т. 2.– Москва: Мысль, 1989.– С. 323.

[4]Бодянский О. О народной поэзии славянских племен. Рассуждение на степень Магистра философского факультета.– Москва: Тип. Степанова, 1837.– 154 с.; Ко-

добре знаний сучасний дослідник міфології Клод Леві-Стросс – хоч і на вищому методологічному рівні, однак, по суті, повернувся якраз до такого ж розуміння, що не людина конструює міф, а міфологічні структури вибудовують світ людської міфологічної свідомості[5]. Отже, проблема міфу як типу свідомості і процесу міфотворення є сьогодні однією із ключових проблем етнопсихологічної науки. Саме так вона увиразнювалася у світогляді європейських і українських романтиків.

Ще у своїх працях Йоганн Гердер не раз згадував про десятки народів усіх континентів, відзначаючи дивовижну сталість і внутрішню резистентність національного характеру в найдраматичніших життєвих обставинах для кожної спільноти. Завершуючи розділ з історії Стародавнього Сходу, Гердер писав, зокрема про євреїв, єгиптян, китайців, арабів, індусів та інших народів, які твердо засвоювали не лише звичаї своїх батьків, але й світоглядні та поведінкові аспекти, котрі навіть у разі їх зносин з іншими народами, допомагали визначити їхню інакшість упродовж поколінь: “Чим більш замкнуто вони жили і навіть чим більші утиски їм чинили, тим більш твердим ставав їх характер; так, що коли б кожна нація залишалася на своєму місці, то на землю можна було б споглядати як на сад, у котрім цвіте тут одна людська національна рослина, а там інша, кожна зі своїми властивими формами та складом...[6].

Нагадаємо тут, що і Микола Гоголь у відомій статті “Про малоросійські пісні” (1834) на рівні художньо-образного, метафоричного, а не раціонально-наукового дискурсу розгортає цілу панораму української вдачі (зокрема, козацького характеру і українського козацького типу) саме в почуттєвих, мотиваційних, поведінкових аспектах національного характеру, котрі так виразно проявляються в українських народних піснях. Позитивно відгукуючись про значення народних пісень для історика М.Гоголь міркує в руслі зазначених праць Й.Гердера. Він, зокрема, вважав, що історик не повинен шукати в українських народних піснях зазначення певної історичної події. Історія народу постане перед вченим найбільш виразно лише тоді, коли той проникнеться пізнанням справжнього народного побуту, вивчить усі найтонші відтінки почуттів, страждань, радощів спільноти. “Пісні малоросійські можуть цілком називатися історичними, – зазначає М.Гоголь, – тому, що вони не відриваються ні на мить від життя і завжди відповідають тодішньому моментові і тодішньому стану почуттів. Всюди проймає їх, всюди дихає в них ця широка воля народного життя. Всюди видно ту силу, радість, могутність, з якою козак кидає тишу і безтурботність життя домовитого, щоб поринути в усю поезію битв, небезпек і розгульного бенкетування з товаришами...”[7].

Подібний спосіб аналізу був згодом підхоплений молодим вченим Миколою Костомаровим у монографії “Про історичне значення руської народної поезії” (1843), що, зазвичай, не втратив свого сенсу і для сучасної етнопсихології. Подаючи в історичному аспекті окремі характерологічні типи українців – козацький, чумацький, бурлацький, селянський, Костомаров пише, що зі зміною способу життя відбувалася трансформація національної вдачі. Вчений простежує етносоціальну трансформацію козака, який був не лише головною дійовою історичною особою в сфері народного малоросійського життя, але й зразком народного малоросійського характеру. Козацькі риси успадкували інші верстви і, вже після упаду войовничого козацького духу, вони визрівали у повсякденній діяльності українців. Народні інтереси породили козака. Інші характерологічні типи українців також витворило відповідне стано-

стомаров Н.И. Об историческом значении русской народной поэзии // Костомаров М.І. Слов’янська міфологія: Вибрані праці з фольклористики й літературознавства.– К.: Либідь, 1994.– С. 44–201; Срезневський І.І. Листи: До І.М.Снєгирьова (Харків, 7 серпня 1834 р.) // Українські поети-романтики 20–40-х років XIX ст.: Збірник / Упоряд. Б.А.Деркача та С.А.Крижанівського.– К.: Дніпро, 1968.– С. 259–260.

[5]Леві-Строс, Клод. Структура міфів // Структурна антропологія / Пер. з фр. З.Борисюк.– К.: Основи, 1997.– С. 195–220.

[6]Гердер Й.Г. Избранные сочинения.– Москва: Гос. изд-во художественной л-ры, 1959.– С. 248–249.

[7]Гоголь М. Про малоросійські пісні // Народні пісні в записах Миколи Гоголя / Упоряд. О.І.Дея.– К.: Муз. Україна, 1985.– 202 с.

вище, суспільні потреби і народний дух тодішньої України[8].

У передмові до збірника польських і українських народних пісень Галичини Вацлав Залєський теж наголошував на тому, що народні пісні дуже тонко відтворюють характер народу та його емоційний склад: "Хто заперечуватиме, що народні пісні, будучи образами, у котрих кожен народ найправдивіше змальовує і виявляє свій характер, виражає почуття, описує всілякі звичаї, є найточнішим зображенням народного життя? Це – ключі до святині народності, але треба навчитися відчиняти ними; у них, мов у тих єгипетських ієрогліфах, містяться священні істини, але треба вміти читати їх; для цього потрібне як знання мови, так і народного побуту"[9]. Таким чином, приховані культурно-психологічні особливості, які притаманні народному світосприйманню та світорозумінню можуть бути правильно проінтерпретовані тільки в контексті реального середовища.

У руслі теорії та практики романтичної доби народності члени "Руської трійці" утверджували погляд про головну роль простого народу в процесі суспільно-історичного розвитку, що саме цей народ є основним творцем, охоронцем і носієм надбань етнічної традиційно-побутової культури. Виходячи з таких міркувань, члени "Трійці" вимагали розглядати всі явища традиційної матеріальної та духовної культури в тісному зв'язку з історією, з реальними умовами життя..."[10]. Відродження славного історичного минулого українського народу, постійна орієнтація на народну творчість як найбільше джерело виразу духу народу і народного почуття, а також проблема розвитку української мови були основними засадами науково-просвітницької діяльності М.Шашкевича, І.Вагилевича та Я.Головацького[11].

Українські галицькі романтики діяли як нелегально, так і легально, щоб донести до цивілізованих країн Європи правду про підневільне життя українського населення в Австрійській імперії. Зокрема, у статті "Становище русинів у Галичині" 1846 р. (ж-л "Щорічник зі слов'янської літератури, мистецтва й науки", Лейпциг) Яків Головацький (псевдонім Гаврило Русин) гостро засуджував абсолютистський режим та феодально-кріпосницькі порядки в Австрійській імперії, а також висував вимоги національно-визвольних змагань та соціальних перетворень. З'ясовуючи дійсні причини духовного упадку українців, Я.Головацький підкреслював: "Передусім бракує руському народові здібних керівників і проводирів, центру та органічного зв'язку окремих частин, а освіченим русинам – необхідної моральної сили, знання справи, любові до батьківщини і самопожертвування. Народ розчленований, пригноблений і ледве животіє без самосвідомості, а його вожді, денаціоналізовані й чужі йому, спокійно присипляють його далі у цьому сні. А зверху, нарешті, дивляться на цей гнилий застій цілком спокійно і відхиляють посередньо, і, можливо, несвідомо, кожний рух, який міг би розбудити сплячих"[12].

Досить вагомі міркування Я.Головацького про потребу національного становлення українців набували широкого розголосу в Німеччині, Австрії та й в самій Галичині, де високоосвічена українська інтелігенція володіла німецькою мовою. Розпочались репресії проти членів "Руської трійці" та цензурні нападки на альманах "Русалка Дністровая", що стала апогеєм їх діяльності, яка невдовзі розпалась під щоденним пресом з боку офіційної влади, залишивши в історії українського

[8]Костомаров Н.И. Об историческом значении русской народной поэзии // Костомаров М.І. Слов'янська міфологія: Вибрані праці з фольклористики й літературознавства.– К.: Либідь, 1994.– С. 150.

[9]Pies'ni polskie i ruskie ludu galicyjskiego z muzyka instrumentowana przez Karola Lipinskiego. Zebral I wydal Waclaw z Oleska.– Lwów: Nakladem Franciszka Pillera, 1833.– S. XV.

[10]Кирчів Р.Ф. Етнографія і фольклор у народознавчій програмі "Руської трійці" // Етнографічно-фольклористична діяльність "Руської трійці".– К.: Наук. Думка, 1990.– С. 34–57.

[11]Див.: Горинь В. Естетична концепція "Руської Трійці" // "Руська Трійця" в історії суспільно-політичного руху і культури України.– К.: Наук. Думка, 1987.– С. 48–69; Його ж. Естетичні погляди "Руської трійці" (До генези українського романтизму) // Маркіян Шашкевич і українське національне відродження: Збір. доп. та повідомлень (Львів, 24–25 жовтня 1991 р.).– Львів, 1993.– С. 33.

[12]Там само.– С. 120.

національного відродження досить помітний слід. "Русалка Дністровая" зміцнювала самосвідомість ще не одного покоління галицьких українців, протестуючи проти "розполовинення одного народу між дві держави", про суспільно-історичну та культурну місію якої не раз наголошував Іван Франко[13].

Майже усі видатні українські романтики, які спеціально займалися аналізом та дослідженням української народної пісенної поезії (Осип Бодянський, Амвросій Метлинський, Микола Костомаров та інші) звертали увагу на яскраво виражений драматизм і напругу в українських піснях. Ці акти романтики пов'язували з особливим характером народу, який формувався на відміну від Московії в умовах особливо діяльного історичного життя та безпосередньої участі значної частини народу в цьому перманентному драматичному історичному бутті. У цих міркуваннях вже тоді для етнопсихології була намітилась тенденція історичного детермінізму в поясненні загальної динаміки етнопсихічних структур.

Наголошуючи на важливості внутрішнього досвіду народу, романтики наповнили категорії "дух народу" та "характер народу" змістом активної націєтворчої боротьби за національні вартості, котрі ще й сьогодні не втратили своєї актуальності. Таким чином, доба романтизму поклала початок осмисленню: *народного характеру, міфопоетичного світогляду й історичної динаміки національного духу*. Саме романтикам вдалося повернути суспільну думку до реального повсякденного життя народу, його світосприймання і світорозуміння, без котрих було б неможливе зародження і формування науки етнопсихології.

Один із найяскравіших послідовників ідей європейського романтизму – засновник і перший ректор Київського університету Михайло Максимович, звертав увагу на особливий спосіб вираження почувань у народній поезії, що є одним із аспектів віддзеркалення специфіки народного характеру. Народ і неперервність його історичної традиції, а також самостійність української мови й психіки, були пріоритетними серед наукових досліджень і гострих полемічних дискусій вченого Михайла Максимовича в листах до російського вченого-великодержавника Миколи Погодіна. Про існування глибоких розбіжностей у психіці українського та російського народів дослідник не раз наголошував у передмові до "Малоросійських пісень" (1827), праці "Про малоросійські народні пісні", у "Філологічних Листах" та ін. Питомі етнопсихічні прикмети українців вчений вбачав не лише на рівні їх поетичної вербалізації, коли мова певних усталених образів стає емблемами тих або інших станів духу, але й у специфіці внутрішньої динаміки самої психології творчості українців[14]. Етнопсихологічні ідеї Михайла Максимовича як і цілої плеяди харківських романтиків мали величезне значення для розвитку народознавчої науки в Україні XIX ст., піднісши ідею народності до наукового рівня та виокремивши український етнос як самодостатню динамічну структуру.

Етнопсихологічні погляди Пантелеймона Куліша формувалися й увиразнювалися під безпосереднім впливом збірників українських народних пісень Михайла Максимовича ("Малоросійські пісні, видані М.Максимовичем") (1827), "Українські народні пісні" (1834), що стали для нього початком національного самоусвідомлення. Згодом його світогляд дедалі утверджувався під впливом засадничих ідей доби українського романтизму та ідейних пошуків Кирило-Мефодіївського братства, в центрі якого стояв наш учений. У відношенні до народознавчої діяльності Куліша можемо стверджувати, що вчений не був представлений лише у першому періоді українського романтизму, тобто, у Харківській добі українського романтизму половини 30-их – поч. 40-их рр. XIX ст. Два останніх, себто так званий Київський період (поч. 40-их рр. XIX ст. –

[13] Див.: Сарбей В.Г. Національне відродження України.– К.: Видавничий дім "Альтернативи", 1999.– С. 62; Див.: Горинь В. Проблеми естетики романтизму в інтерпретації Івана Франка // Іван Франко і світова культура: У 3 кн.– К.: Наук. Думка, 1990.– Кн. 1.– С. 202–206.

[14] Максимович М.А. О Малороссийских народных песнях // Собрание сочинений.– К., 1877.– С. 439–461; Його ж. О стихотворениях червонорусских // Киевлянин.– К., 1841.– Кн. 2.– С. 119–152; Малороссийские песни, изданные М.Максимовичем.– Москва: Тип. Августа Семена при Импер. Медико-Хирург. Академии, 1827.– 342 с.

1847 р. до моменту арешту кирило-мефодіївців) і Петербурзький, де амністовані братчики упродовж 1861–63 рр. гуртувалися навколо “Основи” та “Південно-руського літературно-ученого вісника”, були тісно пов’язані з науково-літературною і громадською діяльністю Пантелеймона Куліша, який виступав чи не головним їх ідейним натхненником і організатором.

Вдаючись до етнопсихологічних зіставлень українців і росіян, Куліш підкреслював, що найбільше ці різниці проявляються на їх вербальному рівні. Мови цих народів, переконливо стверджував вчений, настільки відрізняються між собою і так по-особливому категоризують дійсність, що значення духовно-психологічних і емоційних станів одного народу неможливо відтворити мовними засобами інших народів[15]. Куліш зумів простежити не лише специфіку та функціональні особливості різних мов, але й особливості індивідуальної творчості. Йому вдалося розкрити етнопсихічні механізми засвоювання продуктів індивідуальної та народної творчості рідним і чужим середовищами.

У 60-их рр. XIX ст. Пантелеймон Куліш уперше піддав сумніву провідний орієнтир свідомих народовців, згідно якого головним рушієм історії були широкі селянські маси, змінивши його на більш радикальне і, як пізніше підтвердилось, цілком перспективне бачення: *справжнім рушієм історії є провідна верства народу – еліта, яка узгоджує власні прагнення зі щоденними потребами народу*.

У статті “Полякам про українців” учений позитивно відгукувався про такі домінуючі риси характеру українських козаків як рішучість та відвага[16]. Проте він досить критично оцінював індивідуалістичну, авантюрну та анархічну поведінку більшості етнічних українців, яка досить негативно позначалася на кожному з етапів їх національно-визвольної боротьби[17]. Таким чином, Куліш блискуче відтворив етнопсихологічне тло недержавності, внутрішніх міжусобиць українців за верховенство влади. Схожі оцінки знаходимо у дослідженнях Миколи Костомарова, Володимира Антоновича, Михайла Драгоманова, Івана Франка, пізніших працях Якима Яреми, Юрія Липи, В’ячеслава Липинського, Володимира Яніва та інших вітчизняних і зарубіжних учених.

Отже, незважаючи на низку складних світоглядних протиріч Пантелеймон Куліша, його народознавчі ідеї є досить продуктивними для процесу формування української етнопсихології XIX ст. Куліш не лише поглиблював власні міркування про диференційованість свідомості поміж різними верствами українського народу, але й прагнув розкрити дійсні приховані механізми поривання духу українського народу до власної незалежності.

На тлі європейського романтизму та під безпосереднім впливом праць Михайла Максимовича відбувається становлення Миколи Костомарова як багатопланового науковця: історика, етнографа, фольклориста, публіциста та суспільно-політичного діяча. Заслуга цього вченого полягає в тому, що свої історико-народознавчі студії він наповнив психологізмом, розробив системну методику дослідження народознавчих процесів, поставився з новими вимогами до історії. Ці вимоги вчений сформулював як кредо для історика і народознавця: “На першому плані в історика повинна бути діяльна сила душі людської, а не те, що зроблене людиною”[18]. Отже, можемо ще раз переконатись, що в центрі досліджень Костомарова – “жива людина”, а саму історичну подієвість учений розглядає як розгортання внутрішніх (духовних) діяльних сил народу.

[15]Куліш П. Об отношении малороссийской словесности к общерусской // Твори: В 2 т.– Т. 2.– К.: Дніпро, 1989.– С. 458–476; Записки о Южной Руси: Издал П.Кулиш (репринтное издание).– Т. 1.– К.: Днипро, 1994.– С. 1; Там само.– Т. 2.– 1994.– С. 325.

[16]Див.: Пыпин А.И. Обзор малорусской этнографии (П.А.Кулиш) // Вестник Европы.– Петербург: Тип. М.М.Стасюлевича, 1885.– Кн. 12.– С. 778–817.

[17]Кулиш П.А. История воссоединения Руси. – СПб.: Общественная польза, 1874.– Т. 1.– 363 с.; Його ж. Україна. Од початку Вкраины до батька Хмельницького.– К.: Университ. типог., 1843.– 96 с.; Куліш П. Чорна рада: Хроніка 1663 року // Твори: В 2 т.– Т. 2.– К.: Дніпро, 1989.– С. 6–153.

[18]Костомаров Н.И. Об отношении русской истории к географии и этнографии // Исторические монографии и исследования.– СПб., 1903.– Т. 3.– С. 719–731.

Усвідомлюючи важливість соціально-психологічних факторів історичного розвитку, Костомаров висунув тезу про вирішальне значення досліджень психології народу для розуміння в цілому історичного життя спільноти. У чинниках соціально-психологічного порядку дослідник вбачав механізми трансформування окремих елементів попередніх фольклорних формацій у наступні. Для вченого фольклор у царині історії й етнографії – етнопсихологічне явище, котре дозволяє пізнати "духовну фізіономію народу"[19]. Пісенний твір заакцентовує погляд народу на ту чи іншу подію, трансформує його під впливом тих або інших історичних процесів, дає певну оцінку історичній добі. Тобто, фольклор як своєрідне колективне джерело пам'яті й творчості народу виявляє ще й вибірковість народного сприйняття конкретної історичної події. Отже, проблему функціонування фольклору вчений визначив для себе передовсім як проблему соціально-психологічну.

З ім'ям Костомарова пов'язані кардинальні зміни самої парадигми вітчизняної історико-народознавчої науки. Вчений уперше запропонував науковому світові концепцію історичного синтезу, яка ґрунтувалася на системному вивченні людського суспільства як єдиної динамічної системи. Головними компонентами такого синтезу були: духовна культура, історичні процеси та соціально-психологічні чинники, що визначають духовну основу життя спільноти. Ще за століття до появи аналогічної концепції і методики провадження наукових досліджень у французької школи "Анналів" (60-ті рр. XX ст.), Костомаров у своїх історико-народознавчих працях синтезував досягнення таких гуманітарних наук як: історії, етнографії, географії, економіки і навіть філософії. Конкретні положення цієї методики він виклав у лекції, запропонованій Географічному Товариству 10-го березня 1863 р. "Про відношення російської історії до географії та етнографії".

[19]Костомаров Н.И. Историческое значение южнорусского народного песенного творчества // Собрание сочинений.– СПб., 1905.– Т. 21.– Кн. 8.– С. 430–433; Його ж. Об историческом значении русской народной поэзии // Костомаров М.І. Слов'янська міфологія: Вибрані праці з фолькло-ристики й літературознавства.– К.: Либідь, 1994.– С. 48.

Вивчаючи психологічні особливості великих соціальних груп – етносів, Костомаров дійшов висновку, що духовний стан індивіда є близьким до того стану, в якому знаходиться і весь народ, і тому весь загал може розглядатися як окрема людина[20]. Отже, етнофор є не лише первинною визначальною структурною ланкою етнічної спільноти, але й носієм архетипів етнічної психіки. Микола Костомаров узалежнював духовний рівень розвитку, динаміку народного життя від підвищеного емоційного стану народної маси, що піднімає всю народну масу і тримає її у хвилюванні. Таким в українській історії був період козацтва[21]. Ці міркування Костомарова перегукуються з ідеями представників сучасної французької школи історичної психології послідовників Люсьєна Февра – вчених Робера Мандру і Пьєра Шоню. Вивчаючи психологію людей Франції доби Відродження, Мандру дійшов висновку про підвищену емоційність (гіперсензетивність) людей того часу, зумовлену безперервною боротьбою з труднощами, що породжувала постійну напруженість.

В етнопсихологічній розвідці "Дві руські народності"[22] в оцінці Миколи Костомарова маємо ґрунтовний аналіз української і російської духовності. Костомаров вперше серед тогочасних вчених зробив акцент на окремішному функціонуванні двох етнічних психік – соціопсихічній і соціокультурній самобутності українців і росіян, що у тогочасному імперському контексті мало сенс своєрідного політичного виклику "великодержавникам," на зразок історика і мовознавця Миколи Погодіна. Таке фундаментальне твердження Костомарова стало одночасно ключем до розуміння всієї історичної і культурної спадщини обидвох сусідніх народів.

Функціонування українського індивідуалізму і російського колективізму як засадничих ознак ет-

[20]Балагутрак М. Микола Костомаров як попередник ідей французької школи історичної психології (школи "Анналів") // Народознавчі Зошити.– Львів, 1996.– Зош. 4 (10).– С. 251–258.

[21]Костомаров Н.И. Историческое значение южнорусского народного песенного творчества // Беседа.– Москва; СПб., 1872.– Кн. 12.– С. 30–32.

[22]Костомаров Н.И. Две русские народности // Основа.– СПб., 1861.– Ч. 1–3.– С. 33–80.

нопсихіки цих народів Костомаров пов'язував не лише з їх конституціональним – етногенетичним походженням, що актуалізувало проблему інтровертизну та екстравертизну українців і росіян. Вчений сюди відносив взаємовпливи природнього середовища, історико-культурного та соціокультурного чинників, які істотно позначалися на процесах енкультурації і самоактуалізації представників тієї чи іншої спільноти. Системність його наукових підходів у вивченні соціально-культурних процесів і явищ народної історії заклали підвалини для майбутніх етнопсихологічних досліджень, а "Дві руські народності" ознаменували, по-суті, становлення етнопсихології в Україні як відносно самостійної галузі народознавства.

Остання третина XIX ст. була особливо продуктивна на вагомі етнопсихологічні ідеї відомих істориків, лінгвофілософів і народознавців Володимира Антоновича, Олександра Потебні, Михайла Драгоманова та Івана Франка, які істотно пожвавили процес формування української етнопсихологічної науки XIX ст. Суспільна ситуація сприяла утворенню так званих течій "політиків" і "культурників", погляди котрих формувалися і увиразнювалися на традиціях народництва та відголосах доби українського романтизму. До названих вище "культурників" примикав відомий історик-позитивіст Володимир Антонович. Наукові аргументи Володимира Антоновича і, зокрема, психологічний критерій – "міра чулості" (емоційність), якою послуговується вчений у вагомій праці "Три національні типи народні" (1888) насправді є визначальним у дослідженні динаміки психоемоційної структури та способів життєдіяльності поляків, українців і росіян, що істотно поглиблює попередні студії з порівняльної етнопсихології Костомарова і свідчить про вагому різницю між поляками, українцями і росіянами[23].

Головною рисою концепції етнічної психології, яку розробляв і поглиблював Олександр Потебня ще задовго до Вільгельма Вундта ("Психологія народів", 1886 р.) ґрунтувалася на тому, що початком і основою формування етнічної (народної) психології є мова, котра зумовлює існування етнічних спільнот. Мовна приналежність створює об'єктивні умови для формування психічних особливостей народу. У цьому контексті наука етнопсихологія постає у розумінні вченого як сукупність чинників, котрі вводять мову в психічне життя народу. Тлумачення етнічної спільноти як єдності певного народу встановлюється шляхом її мовної приналежності, яка створює об'єктивні умови для розвитку психічної діяльності народу. Аналізуючи взаємозв'язок мови і мислення народу Потебня доводив, що саме через рідну мову здійснюється перехід народу до свідомої повсякденної діяльності. Отже, єдність народу ототожнюється з єдністю мови, яка є невід'ємним джерелом його ідентичності[24].

В одній із перших своїх фундаментальних праць "Думка й мова" дослідник обґрунтовує зміст предмету етнічної психології як співвідношення індивідуального розвитку до розвитку спільноти. Завданням етнопсихології, на думку вченого, є вивчати не тільки національні різниці, але й структурні особливості мов, які є результатом дії загальних законів народного життя[25]. Потебня погоджується з тим, що дух без мови неможливий, але саме поняття "духу" у нашого вченого, на противагу вченню Вільгельма фон Гумбольдта тлумачиться дещо інакше. Мову й дух, як послідовні прояви психічного буття, Потебня виводить із "глибини індивідуальності", тобто з душі як першооснови, що створює ці явища[26]. Положення про єдність свідомості й мови[27], яке висунув Олександр Потебня має важливе значення для розуміння ролі останньої в національному самоусвідомленні індивіда як носія етнічної спільноти. Висунені Потебнею положення про єдність мови і психіки народу, що є провідними у повсякденній діяльності та формуванні унікального статусу етнічної спільноти є важливою підставою для того,

[23]Антонович В.Б. Три національні типи народні // Моя сповідь: Вибрані історичні та публіцистичні твори.– К.: Либідь, 1995.– С. 90–101.

[24]Потебня А.А. Эсетика и поэтика.– Москва: Искусство, 1976.– С. 69.

[25]Потебня А.А. Мысль и язык.– К.: Синто, 1993.– С. 39.

[26]Потебня А.А. Эсетика и поэтика.– Москва: Искусство, 1976.– С. 69.

[27]Потебня А.А. Язык и народность // Мысль и язык.– К.: Синто, 1993.– С. 158–186.

аби стверджувати, що український вчений зробив вагомий внесок у розвиток української етнопсихологічної науки XIX ст.

Еволюціонізм в етнографії та фольклористиці Тайлора-Фрезера (британська антропологічна школа), а також позитивізм у європейській історичній науці – ті два основні важелі, які визначили специфіку наукової діяльності Михайла Драгоманова та Івана Франка. Світогляд народу відомі вчені розглядали в динаміці, історичних трансформаціях, які докорінно міняють дійсне світосприймання народу. Драгоманов, як і Франко не раз ведуть мову про обірвані та затемнені думки наших селян. Це, в свою чергу, відповідає сучасним міркуванням про недостатню структурованість системи поглядів і цінностей на рівні масової буденної свідомості.

Не відкидаючи наукових зусиль Миколи Костомарова у постановці цілого ряду важливих наукових питань, Михайло Драгоманов, будучи прихильником критичного позитивізму, бачив слабкі сторони деяких його етнопсихологічних узагальнень. Він твердив, що Костомаров перебільшував значення українського індивідуалізму як етнопсихічної риси, котра стосується індивідуалістичного землеволодіння та особливої структури української сільської громади і сільської сім'ї. Вчений підкреслював, що Костомаровим у "Двох руських народностях" не було звернено увагу на ті історичні документи, котрі засвідчують, що в Україні було повсюдне громадське володіння землею[28].

Соціопсихологічний підхід Михайла Драгоманова до реального функціонування тих чи інших елементів культури, у тому числі й фольклору – із врахуванням настроїв, інтересів, зрушень у ціннісних орієнтаціях певних груп народу застосовував Іван Франко. Учений вимагав від дослідників соціального (соціопсихічного) "розрізу" живого побутування тих або інших фольклорних творів, а також виявлення з яких сфер і груп народної маси виходили дані пісні, в яких сферах оберталися, яким інтересам чи поглядам служили[29]. Згадаймо вагоме міркування Драгоманова, який зазначав, що народ не завжди співвідноситься із якимось цілісним "характером народу".

У творах давньої української літератури Франко бачив необхідні передумови для аналізу психології певної історичної доби, психології стосунків та настроїв певного часу. Під цим кутом зору Франко аналізував народну поезію, складену в часи Хмельниччини, що дозволяло йому, заглянути в душу тієї спільноти, яка "бачила на власні очі та перетерпіла на власній шкурі кроваву драму Хмельниччини"[30]. У низці докладних розвідок, присвячених окремим текстам і мотивам ("Студії на полі Карпаторуського письменства XVII–XVIII вв.") він писав, що сподівається у такий спосіб привернути увагу інших дослідників "до історії духовного розвою, вірувань, світогляду і духових течій нашого народу"[31]. Ось як, зокрема, Франко відгукувався про фольклористичну діяльність священика Михайла Зубрицького. На думку Івана Франка, цей останній "почуває потребу вникнути якнайглибше в душу народу і передати нам, відбитим культурною течією далеко на бік від того народу, його духовне і моральне обличчя можливо в повній і автентичній формі"[32].

В історії становлення української етнопсихологічної думки як певного кола дослідницьких проблем саме Драгоманову і Франкові належить безперечний пріоритет у постановці такого важливого питання як національна самосвідомість. У своїй добре відомій рецензії на одного із чільних галицько-українських соціалістів Юліана Бачинського "Ukraina irredenta" Франко вбачав кризу

[28]Драгоманов М.П. Чудацькі думки про українську національну справу // Вибране ("...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні") / Упоряд. Р.С.Міщук.– К.: Либідь, 1991.– С. 461–559.

[29]Франко І. Переднє слово до "Студій над українськими народними піснями" // Вибрані статті про народну творчість / Упоряд. О.І.Дей.– К.: Вид-во Акад. наук. УРСР, 1955.– С. 62.

[30]Франко І. Хмельнищина 1648–1649 років у сучасних віршах // Записки НТШ.– Львів: Накл. НТШ, 1898.– Т. 23–24.– С. 1.

[31]Франко І. Студії на полі Карпаторуського письменства XVII–XVIII в. // Записки НТШ.– Львів, 1901.– Т. 41.– С. 1.

[32]Франко І. Bel paplar gentile // Літературно-науковий вісник.– Львів: Друк. НТШ, 1906.– Р. 9.– Кн. 2.– Т. 33.– С. 286.

української самосвідомості після поділу України між Польщею та Росією за Андрусівським перемир'ям (що фактично закріпило поразку Хмельниччини) у відсутності економічних та культурних підстав, на котрих могла б опертися національна самосвідомість[33].

Уже в другій пол. 80-их рр. XIX ст. Іван Франко добре розумів, що національна самосвідомість спирається не тільки на почуття духовної єдності, але й на відмежованості щодо іншого. Якщо немає у свідомості народу, на думку Франка, цих двох чітко виражених протиставлень – немає і зрілої нації, а є – у кращому випадку етнографічний матеріал для становлення "живого народа".

Вирішальні причини, що спонукали Івана Франка до студіювання соціально-психологічних аспектів фольклору лежать не в площині власне наукових вимірів, як ми вважаємо, а в конкретній суспільно-політичній та культурній ситуації у Східній Галичині 70-их рр. XIX ст. Пізнання психології та світогляду народу було в тих умовах чинником згуртування і формування самосвідомості серед молодої генерації галицької інтелігенції. Цікаво, що ще на початку 80-их рр. XIX ст. Франко мав намір разом із членами очоленого ним Кружка етнографічно-статистичного розпочати конкретно-соціологічне дослідження суспільної психології методом анкетування. Уже тоді, як бачимо, І.Франко мав досить широкий погляд на фактори змін у соціальній психології. Вчений надавав великого значення дії матеріальних чинників ("тиск тяжких обставин")[34], але разом із тим не ігнорував впливу ідеології. Потрібно наголосити, що проблема соціально-психологічного дослідження народу розв'язувалася в Галичині не лише Франком: вона стала програмним завданням західноукраїнської наукової інтелігенції. Це, зокрема, знайшло своє відображення у великій колективній "Програмі до збирання відомостей про українсько-руський край і нарід"[35].

Багато питань цієї програми було зорієнтовано на конкретне соціологічне дослідження психології мас, що позначалося не тільки на характерній постановці питань: "як розуміє нарід"?, "в чім добачує нарід"?, "як глядить нарід"?, "що уважає нарід"?, "як трактує нарід"? та ін. У цій "Програмі" важливими моментами були: дослідження соціально-психологічних механізмів конформізму ("прессія моральна громади щодо одиниці") і вивчення соціально-психологічних установок, таких як "погляд людей на громаду", "як відноситься нарід до других народів", а "як до різних кляс...". Соціально-психологічні дослідження передбачали з'ясувати ще й ряд інших важливих фольклористичних питань і, зокрема, – "які є про се в народі оповідання, пісні, приповідки"?[36] тощо.

Проблеми, висунені Іваном Франком щодо вивчення світоглядної – соціально-психологічної, етнопсихологічної, історико-психологічної основи фольклорного та історико-суспільного і побутового процесу заслуговують сьогодні на величезну увагу науковців.

Підсумовуючи сказане вище, необхідно підкреслити, що генезу етнопсихологічних і соціально-психологічних ідей І.Франка як і низки українських вчених в галузі українського народознавства XIX ст. – І.Срезневського, О.Бодянського, А.Метлинського, М.Максимовича, П.Куліша, М.Костомарова, В.Антоновича, О.Потебні треба шукати не лише у впливах на них праць Й.Гердера, Ф.Штейнталя і М.Лацаруса, Е.Тайлора та їх послідовників. Ідеї вивчення етнічної психології, соціальної і національної свідомості народу, настільки були актуальними для цієї плеяди вітчизняних дослідників впродовж усього XIX ст., що істотно перекривали будь-чиї відверті впливи та теорії, справляючи величезний вплив на формування європейської етнопсихологічної науки.

---

[33]Франко І. Ukraina irredenta // Житє і Слово.– Львів: З друк. Ін-ту Ставропігійського, 1895.– Кн. 6.– Т. IV.– С. 472.

[34]Програма до збирання відомостей про українсько-руський край й нарід, уложена членами наукового товариства ім. Шевченка // Етнографічний збірник.– Львів: Накл. НТШ, 1895.– С. 1–16.

[35]Так само.– С. 1–16.

[36]Так само.

Статті



Ірина ТАРАСЮК

НАРОДНОРЕЛІГІЙНІ ОСНОВИ ТРАДИЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ГОСТИННОСТІ: НА МАТЕРІАЛІ ПАРЕМІЙ

Iryna TARASIUK. People's Religious Grounds in Tradition of Ukrainian Hospitality (after Materials of Paroemias).

Усі стародавні народи, особливо слов'яни, шанували гостей. Багато іноземних письменників у своїх творах розповідало про слов'янську гостинність: імператор Маврикій, візантійський письменник Прокопій у VI ст., Лев Філософ, Ібн Русте у X ст., історики Адам Временський у XI ст. та інші. За словами І.Огієнка, "слов'янська гостинність здавна стала прислів'ям в їхніх сусідів"[1].

У своїх спогадах іноземні мандрівники не раз підкреслювали гостинність й жителів України. В "Очерку истории украинского народа" М.Грушевський зазначив, що "привітність і гостинність Русі, як і взагалі слов'ян, були загальновідомі"[2].

Стародавньої традиції гостинності, що сягає сивої давнини, українці дотримуються і досі. Гостинність уважається однією з основних рис національного характеру, неодмінним елементом способу життя українців, їх світогляду, вірувань і повір'їв. У народній традиції "гість" – це особа, що поєднує сфери "свого" і "чужого", об'єкт сакралізації і шанування, представник "іншого" світу. Гостями газивали іноземних купців, що часто з'являлись у давньоруських містах. Звідси й походить діалектна назва "гостинець" – великий битий шлях, по якому їздили чужі, купці[3].

Тих, хто любить приймати і частувати гостей, виявляє гостинність, називаємо гостинними. Менталітет українців, прояви особливостей їх характеру і поведінки, зокрема у ситуації прийому гостей, знайшли свій яскравий вираз у такому жанрі усної народної словесності як приповідки. У передмові до збірки прислів'їв І.Франко говорив про ці "короткі ядерні вислови", що вони є "ніби" скристалізованою з якого-небудь приводу фігурою думки", яка "переходить з вуст до вуст, з покоління до покоління", передаючи певні "моральні, філософські судження, життєві правила, а також певні стереотипні особливості рефлексії, вислови загальнолюдських почувань"[4] тощо. Значну частину народних паремій, пов'язаних з традицією гостинності, становлять вислови, що, за кваліфікацією І.Франка, належать до розряду "обрядів, вірувань, звичаїв і передсудів", які "в природному процесі народного розвитку втрачають своє первісне значення, стають буденними і неначе перетворюються в розмінну монету розмовної мови, а, отже, стають тим, що вкладаємо в поняття прислів'я"[5]. У цій розвідці на основі аналізу приповідкового матеріалу спробуємо виявити зв'язок гостинності як характерної риси спілкування у середовищі українців із народною релігійністю, що спирається на споконвічні традиції народу і на християнські принципи.

Відгомоном одного із давніх вірувань є, очевидно, народна приповідка *Гість у хату – Бог у хату*. Особлива увага до гостей була пов'язана зі слов'янськими віруваннями, за якими "кожен, хто приходить у хату, стає під охорону родинного бога, а тому заборонялося таких людей кривдити. Скривдити гостя – це скривдити родинного бога"[6]. Тому й русини намагалися всіляко догоджати гостеві, а відмова йому в допомозі вважалася ганебним учинком. Підкреслюючи сердечне і дружнє ставлення слов'ян до чужинців, імператор Маврикій зауважив, що "коли через недбальство господаря стане гостеві яка кривда, то проти та-

[1]Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу: Історично-релігійна монографія.– К.: Обереги, 1992.– С. 348.

[2]Грушевський М.С. Очерк истории украинского народа.– К., 1990.– С. 27.

[3]Агапкина Т.А., Невская Л.Г. Гост // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 т.– Т. 1: А-Г.– Москва: Международные отношения, 1995.– С. 531.

[4]З фольклористичної спадщини Івана Франка. Недрукована передмова до збірки прислів'їв / Підготовка до друку, переклад і вступ. замітка О.І.Дея // Народна Творчість та Етнографія.– 1963.– № 2.– С. 95.

[5]Там само.

[6]Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування...– С. 348.

кого господаря озброюється його сусід, бо кривда для чужинця, то безчестя для всіх”[7].

Російський пареміолог серед. XIX ст. І.Снєгірьов указував, що це одне з найдавніших слов’янських прислів’їв – *Гость в дом, Бог в дом* – виражає “патриархальноє страннопримство и хлебосольство” і зустрічається також між чеськими і польським[8]. Цей, за словами І.Франка, “вислов давньої руської гостинности” – *Гість в дім, Бог з ним* – зафіксований також у “Галицько-руських народних приповідках”. У коментарі до цієї паремії упорядник указує на польський відповідник у словнику С.Адальберґа і в “старих Прусаків” (давньонімецький) – *Гостя посилають боги* (Фр., т. 16, с. 333)[9]. Власні польові пошуки підтверджують, що цей стійкий вислів був відомим українцям, зокрема, у польському варіанті. “То я знаю по-польськи: *Gość w dom I Bug w dom*. Значить – він приніс якусь добру новину, з Богом прийшов”, – повідомила нам сімдесятичотирирічна жителька Львівщини[10].

В.Плав’юк теж тлумачить приказку *Гість у дім (у хату)* – як характеристику “української гостинності, коли вважається, що гість приходить з Божої волі” (Пл., Т. 1.– С. 66; Т. 2.– С. 76). Сучасні українці, пояснюючи зміст цієї приповідки, спираються на християнські морально-етичні принципи. Так один із наших інформаторів робить посилання на євангельський текст: “У своїй притчі Господь сказав: “Коли ви напоїли одного з ближніх своїх або запросили в хату свою, то це ви зробили для мене”. Ми гості на цій землі, і Бог дав нам для існування все. Нам слід поступати за прикладом нашого Господа і дарувати ближнім мир, спокій, затишок, любов, гостинність”[11].

Так думала й говорила уся Україна, що й уміло відтворено на сторінках історичних творів українських письменників. Напр., у трилогії Б.Лепкого “Мазепа” один із головних персонажів Кочубей переконує свою дружину: “Гетьман мій товариш давній, а нині він май гість. *Гість у дім – Бог у дім*. Ти мене до злого не намовляй”. В іншому місці цього твору автор зауважує, що у ті часи “грішили люди неодним, але гріха негостинності дуже остерігалися, бо негостинність мали тоді а погорді”[12].

Про Кочубеїху у творах говориться так: “Це була справжня українська гостинність. *Гість у дім, Бог у дім*, та ще коли гість любий”[13].

Гість завжди сприймався як знамення (знак), що може принести до хати як кривду, біль, нестаток, хворобу, смерть, так і добробут, спокій, щастя. Тому поява гостя викликала настороженість: “Хто ти – іноплемінник, чужинець чи гість (Господь Бог)? Що приніс ти до хати?” А звідси й архаїчна формула привітання незнайомця *Щоб прихід твій був добрим*[14]. Приповідки про очікування милого, любого гостя знаходимо у словнику М.Номиса: *Доброму гостю и (Як гарний гість, то й) так ради; Любого гостя весною частують медком, а восени молочком; Милий гість не часто буває; Пришли, Боже, гостя, аби добрий* (Ном., № 11801-03, 11799).

Якщо у свідомості наших далеких предків гість уявляється як модель спілкування з демонічними силами, живими чи померлими, то сприйняття гостя сучасними українцями втратило міфологічну основу, набуло ознак християнських світоглядних переконань, сподівання на прихід доброго гостя пов’язані з Божою волею. Ось як розмірковує наш інформатор з Радехівського р-ну Львівсь-

---

[7]Там само.

[8]Снегиревъ И. Рускія народныя пословицы и притчи.– Москва, 1848.– С. 17.

[9]Тут і далі прислів’я і приказки наводимо за трьома параміографічними працями: Ном.: Українські приказки, прислів’я і таке інше. Зб. О.Марковича і других / Спорудив М.Номис.– СПб., 1864; Пл.: Приповідки або українсько-народня філософія / Зібрав, підготував до друку та опублікував В.С.Плав’юк. Перевид. з ориґіналу 1946 р.– Т. 1.– Едмонтон: Асоціація Українських Піонерів Альберти, 1998; Українські приповідки / Зібрав В.С.Плав’юк.– Т. 2.– Едмонтон: Катедра укр. культури та етнографії ім. Гуцуляків, Альбертський університет Асоціація Українських Піонерів Альберти, 1996; Фр.: Галицько-руські народні приповідки / Зібрав, упоряд. і пояснив І.Франко: В 3-х т., 6 вип. // Етнографічний збірник.– Львів, 1901.– Т. 10; 1905.– Т. 16; 1907.– Т. 23; 1908.– Т. 24; 1909.– Т. 27; 1910.– Т. 28.

[10]Тарасюк І.П. Християнська мораль у традиційній культурі українців: Польові матеріали, зібрані у 2008 р. // Домашній архів автора.– Арк. 37.

[11]Там само.– Арк. 3.

[12]Лепкий Б. Мазепа. Трилогія. Мотря // Дзвін.– 1991.– № 3.– С. 36, 53.

[13]Там само.– С. 65.

[14]Сачук Б. Українська етнологія.– Івано-Франківськ: Лілея, 2004.– С. 363.

кої обл.: "Є різні гості. Якщо гості приходять з Богом, я рада. Якщо гість з Божою ласкою – всім добре. Але не завжди є милі гості, деколи несподівані"[15].

До пожаданих гостей кажуть: *Ради єсмо як світови* (Фр., т. 27, с. 1.). Господар, який хоче, щоб його провідали гості, радіє, що при гостях і сам добре пообідає, й приповідає: *Коли б дав Бог гостя, то б и ми поживились коло гостей. Нанеси Бог гостя, то и хазяіну добре* (Ном., № 11805). Бути гостинним – значить бути щедрим: *Принеси, Боже, здалека родину, то ми и в будень зробимо неділю* (Ном., № 11800). "Буває, що рідні або дуже близькі люди не можуть часто бачитись. І коли вони нарешті сходяться, то це для них велике свято: люди залишають всі свої турботи. Проблеми і збираються за великим гостинним столом", – таку ідилію змалював один із інформаторів[16]. Для гостя знайдеться і час, і напій: *Дай, Боже, гостя в дім, то и я нап'юся при нім.* "Ощадний господар сам для себе не купував би горілки, а для гостя купить і, частуючи його, сам нап'ється", – коментує приповідку І.Франко (Фр., т. 16, с. 334).

Як бачимо, наведені стійкі вислови мають, переважно, початкові слова "пришли", "нанеси", "принеси", "дай", "коли б дав Бог", тобто форму прохання, своєрідної короткої молитви до Бога про бажаного гостя, що відображає давні уявлення про гостя як про Божого посланця і свідчить про змістову близькість українських приповідок до згаданої вище давньонімецької паремії *Гостя посилають боги.*

За народними віруваннями, появу гостя віщують побутові події, а також деякі особливості поведінки людини і домашніх тварин. Так, почувши скреготання сороки під вікном хати, очікують прихід гостя. Маємо кілька приповідкових варіантів на цю тему: *Сорока гості каже; Сорока скреготче. Бо гостей хоче; Сорока скреготче, дівка ся реготче, бо гості будуть* (Фр., т. 27, с. 151). Ця прикмета активно побутує в народному мовленні й у наші дні. "Думаю, що приказка досить стара, бо моя бабуся завжди так говорить. Коли до нас прилітає сорока і скреготче, то майже кожного разу приходять гості", – інформує львівська студентка, уроженка Закарпаття[17]. Загальновідомою прикметою. Яка віщує прихід гостей, є вмивання кота: *Кіт умивається – гостей сподавається*, – кажуть на Бойківщині.

Можемо стверджувати, що доброзичливе ставлення до гостя в українській етнонормативній культурі закладене генетично. У багатій народній обрядовості впродовж віків ритуалізувалась народнорелігійна основа гостинності, що збереглась у звичаях та усній поетичній творчості. У фольклорі прослідковуються мотиви запрошення Бога, Матері Божої, Спаса, Святого Хреста або ангелів сісти "на покуть" за накритий стіл. Побутує вірування, що полазник – перший відвідувач хати напередодні Нового року або Різдва – є вісником доброго або недоброго. Залежно від того, чи є він людиною здоровою, щасливою, поважною, заможною, чи ні.

Міфологізація гостя пов'язана також із давньою назвою хвороби "гостець", що уявлялася маленькою демонічною істотою, яка приходить до людини і може принести їй біду і яку можна задобрити. Стійкий вислів "зібратись у гості" означає померти, тобто перейти до іншого світу[18]. Проте приказкова проза фіксує також і народне уявлення про земне життя як про коротку гостину: *Всім нам тут коротка гостина*, – тобто життя наше швидкоплинне і коротке. У похоронних голосіннях східних слов'ян покійник міг називатись гостем. Чуючи про чиюсь смерть, сумно зітхають: *З гостини додому!*, маючи на увазі, що покійник відійшов із дочасного життя на вічне (Фр., т. 16, с. 438). Інколи гостями називають колядників: "Не простії, гостеве, світлії, *Божі служеньки*, добрії, любиї"[19].

У народних пареміях важко простежити давню функцію гостя як подателя благ. Все ж можемо стверджувати, що вона збережена у традиційних висловах благозичливості, як-от у формулі, якою гості дякують за запрошення зайти до чиєїсь хати: *Най все добре гостит у вашім домі* (Фр., т. 16, с. 440). У давні часи господар намагався

[15]Тарасюк І.П. Християнська мораль...– Арк. 5.

[16]Там само.– Арк. 48.

[17]Там само.– Арк. 47.

[18]Гостинність,вітання й шанування // Українська етнологія: Курс лекцій (Лекція 19).– Режим доступу: http://etno.us.org.ua/book2/index.html.

[19]Агапкина Т.А., Невская Л.Г. // Славянские древности...– С. 531.

якнайкраще прийняти гостя, сподіваючись забезпечити своє майбутнє шляхом символічної угоди з вищими силами. Таке міфологічне підґрунтя звичаю гостинності впродовж віків затрачувалося. Проте значна кількість висловів гостинності, що дійшли до нас, має релігійне забарвлення: запрошували до столу, приповідаючи: *Сади, Боже, все добре!* (Ном., № 11863) й *Сідайте в ряд, щоб Бог був рад* (Ном., № 11864), частували *Чим Бог послав (дав)*, бо таке ставлення до гостей, за народними переконаннями, є правильним, праведним, милою Богові справою, робили *Як Бог велів*[20].

Доречним є тут пригадати, що, за християнським віровченням, чеснота гостинності є обов’язковим дбати про життя і здоров’я ближнього і належить до т. зв. семи діл милосердя щодо тіла (голодного нагодувати, спраглого напоїти, голого зодягнути, подорожнього в дім прийняти, невільника викупити, хворого відвідати, померлого поховати). Безумовно, у свідомості українців засвоїлось учення Христа, за яким подорожні, а також убогі, недужі, в’язні мають право на нашу любов. За Євангелієм, прийняти подорожнього в дім є одним із тих обов’язків, за виконання яких люди мають здати рахунок на Страшному суді (Мт. 25: 31-46). Ще князь Володимир, зазнавши духовного перетворення під впливом Христової науки, у своєму “Поученні” настановляв: “Куди ж підеш і де задержитесь, напийте і накорміть бідного, більш усього шануйте гостя, звідки би він до вас не прийшов, чи прота людина, чи знатна, чи посол; якщо не можете вшанувати його подарунком, то хоч їжою і питтям: бо ж вони проходять по усіх землях прославлять вас добром, або злом”[21].

За словами І.Огієнка, обов’язком кожної порядної людини є, відповідно до даної слов’янської гостинності, прийняти подорожнього, помити йому ноги, нагодувати й спати покласти. Дотримання цього обов’язку учений спостеріг у фрагменті поеми Т.Шевченка “Наймичка”, у якому невістка Катерина помила ноги своїй збідованій подорожній, наймичці Ганні[22]. Відгомін давнього звичаю, коли господиня мила гостеві ноги, прослідковується й у традиційній весільній обрядовості багатьох регіонів України[23]. Як відомо, дружина під час обряду шлюбу прирікає чоловікові не лише любов, вірність і гречність (як і чоловік дружині), але й послух подружній. Слід зазначити, що у церковній традиції християн омивання ніг – символ покори і служіння: Христос під час Тайної Вечері дав приклад покірної любові, ставши на коліна, щоб помити ноги апостолам, і цим учинком переконати їх у тому, що Він вибрав їх не панувати над людьми, а служити людям[24]. У служінні інших учнів стають подібними до Господа. Щороку у Страсний четвер у пам’ять про це Папа Римський миє і цілує ноги дванадцятьом священикам.

Отже, прадавній традиції гостинності з плином часу християнство надало морально-релігійної спрямованості. Якщо у багатьох, особливо східних народів, закони гостинності ґрунтувалися на звичаєвому праві, то в українців її основу становили морально-етичні засади, які визначали характер поведінки як для господаря, так і для гостя. Наприк., пригощаючи когось, обов’язково належало застелити стіл скатертиною. Стіл, згідно з давньоукраїнським світоглядом, ототожнювався з престолом Божим, на котрому невидимо і потаємно перебуває сам Господь Бог з ангелами. Тому за столом не годилося сваритися, голосно розмовляти тощо. Великим гріхом уважалося сісти на стіл, покласти на нього шапку, ключі, гребінь чи який інший сторонній предмет. По столу не можна було гримати кулаками, стукотіти ложкою, встромляти в нього ніж[25].

Ніколи не можна було збиткуватися над столом ще й тому, що *Стіл – то Божа доля*. Так думали і говорили наші діди і радіди. О.Мацьків у передмові до збірки кулінарних рецептів згадує прабабусині слова про те, що звичайний кухонний

[20] Фразеологічний словник української мови. Кн. 1 / Уклад. В.М.Білоноженко та ін.– К.: Наук. Думка, 1999.– С. 40-41.

[21] Изборник (Сбоник произведений литературы Древней Руси).– Москва, 1969.– С. 154.

[22] Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування...– С. 348.

[23] Самчук Б. Українська етнологія...– С. 363.

[24] Геллей Генрі Г. Біблійний довідник: Короткий білійний коментар.– Торонто: Всесвітня християнська місія, 1985.– С. 545.

[25] Українське народознавство: Навч. посіб. / За ред. С.П.Павлюка; передм. М.Г.Жулинського.– 3-те вид., випр.– К.: Знання, 2006.– С. 185.

стіл є долею, *на якій Господь простягає нам свої дари*. І ці слова були для неї, маленької дівчинки, справжнім одкровенням. Вона пише: "Відтоді стіл став для мене одним із знаків Божої присутності у моєму житті. Звичайний стіл, за яким ми снідали, обідали, вечеряли, чаювали чи урочисто приймали гостей...". У світогляді народу, що сприймає стіл як Божу долоню, кожна людина, перетворюючи звичайні продукти на страви,щоденні чи святкові, є співпрацівником Господа. Його співавтором і співтворцем, який не лише пасивно бере Божі дари, а й докладає "до них свій час, свої руки, свою душу, свою любов..."[26]. За свідченням дослідниці української діаспори в Аргентині О.Сапеляк, трактування столу як святого місця у хаті є одним з елементів традиційної української релігійності, що їх зберегли аргентинці українського походження і завдяки яким українська спільнота усвідомлює та плекає свою окремішність. *Стіл – то Тайна Вечеря*, – таке пояснення, чому дитині заборонено сидіти на столі чи класти зайві речі, записано з уст представниці української громади[27].

У Великім пості не ходи в гості, – наказувала народна мудрість. Традиційне й сучасне трактування цієї приповідки збігається й основне на християнському світогляді: "Коли Великий піст, ходити в гості не можна, тому що в цей час людина повинна готувати себе. Свою душу до одного з найбільших і найсвітліших свят року. У цей період треба очищатися, а не веселитися"[28]. У народі не прийнято було ходити у гості у будні (хіба що у господарських справах), під час польових робіт[29]. У такі дні ритуал прийому зводився до мінімуму. Пареміографічні зразки фіксують також вислови небажаності відвідин, намагання уникнути підтримування стосунків з прикрими родичами: *Жалься, Боже, ходу до поганого роду* (Фр., т. 23, с. 95).

Як правило, приводом для гостини слугували великі свята: Різдво, Трійця, Великдень, храмові свята, іноді недільні дні, а також сімейні урочистості. Той, хто вибирається до сусіднього села відвідати свояків, говорить: *За півгодини тай до родини* або *За годину тай у гостину* – значить, до знайомих чи свояків недалеко йти. Про того, хто надіється на добру гостину, веселу забаву, кажуть: *Гостина му сі всміхає* (Фр., т. 16, с. 368, 438). А про того, що вже був у гостині – *Був на оказії. Там така оказія була, що їсти й пити давали*, – говорять про принагідну гостину (Фр., т. 28, с. 502).

За народним етикетом, гості приходили на запрошення, яке, зазвичай, виголошували, наприклад, кожного гостювання: "Приходьте вже й ви до нас", – зверталися гості до господарів[30]. Ласкава мова засвідчувала щире ставлення до гостей: *У нас хата на помості, просим брата в гості* (Ном., № 11807); *Загостіт, коли ласка ваші; Просили вас сердечне, абисте прийшли конечне* (Фр., т. 16, с. 440; т. 24, с. 603). До гостей, що прийшли здалека, говорять: *О, ви нас тут найшли! Дай Боже, щоби вас Пан-Біг найшов у небі!* (Фр., т. 28, с. 495). Гостям, що були вже давно, а тепер пригадали собі і прийшли, чемно дякують словами: *Дьикуємо вам за добру памйить!* (Фр., т. 24, с. 491). Слід зауважити, що не прийнято запрошувати, але прийнято приходити на похорон; не передбачено запрошення й для жінок, які відвідують породіллю у перші дні після пологів.

Упродовж року в різний час у селах по всій Україні святкували "храм" або "празник", на який просили в гості родичів та знайомих із сусідніх сіл. Відсутність гостей означала, що люди обходять цю хату, цураються її господарів[31]. На храмовий празник господарі запрошують до себе на гостину свояків чи знайомих з чужого села, що прийшли до церкви, такими словами: *Вчиньтеся так добрі, і прилучтеся до моїх гостей; Просимо на хліб, на сіль, на що Бог дав...на що маємо* (Фр., т. 28, с. 539; т. 24, с. 604). А готували на "празник" святкові страви, характерні для певної місцевості. Наприклад, у карпатських селах подавали до столу голубці, капусту з солониною,

[26]Кулінарні секрети сестри Ольги.– Львів: Свічадо, 2009.– С. 7.

[27]Сапеляк О. Українська спільнота в Аргентині: історико-етнологічний аспект.– Львів: Червона Калина, 2008.– С. 149.

[28]Тарасюк І.П. Українська мораль...– Арк. 47.

[29]Савчук Б. Українська етнологія...– С. 363.

[30]Гостинність, вітання й шанування // Українська етнологія: Курс лекцій...

[31]Гонтар Т. Народне харчування українців Карпат.– К.: Наук. Думка, 1979.– С. 105.

борщ, вареники, холодець, часом яєчню, юшку із копченого м'яса[32].

Досліджуючи народне харчування українців Карпат, Т.Гонтар зауважує, що незважаючи на убогість основної маси селянства, його характеру притаманна надзвичайна гостинність: гуцул, який сів біля дороги попоїсти, просив до їжі кожного зустрічного. Крім того, подорожнього ніколи не випустили б з хати, не пригостивши[33]. Натяк на звичай обов'язкового пригощання (частування) гостей містять народні приповідки. Запрошуючи гостя, господар міг примовляти: *Бог дав місця в хаті гостя посадити і хліба його погостити* (Фр., т. 28, с. 486), просив: *Не цурайсь хліб-соли* (Ном., № 11813).

З найдавніших часів господарі робили все, щоб почастувати прибульця, а традиційні хліб і сіль стали головною ознакою гостинності українців та одним з важливих символів їхньої етнічності[34]. На столі завжди й неодмінно мали лежати кусень хліба та щіпка солі – ці головні атрибути не тільки слов'янського хлібосольства, а й прилучення до духів дому. Уважалося, що той, хто скуштує кусень хліба з сіллю, той дістане господнє благословіння і ніколи не посміє скривдити того, хто частує[35]. Проте, незважаючи на виняткову гостинність українців, не кожного запрошували до хати, а тим паче до столу. Щодо цього існувала приказка: *Я з нечесним за стіл не сяду*[36].

Поширеним звичаєм прийому гостя, який прийшов навіть у якійсь звичайній справі, було обов'язкове запрошення зайти до хати хоч би на хвилинку[37]. Переступаючи поріг хати, гість виявляв повагу до мешканців та їхніх предків (які, за народними віруваннями, мешкали під порогом). Заходячи до хати, приповідаючи: *Поздоров Боже, того, ми в кого* (Ном., № 12057).

Як бачимо, гостинність тісно пов'язана з мовленнєвим етикетом – національноспецифічними правилами мовленнєвої поведінки. Гість, що сприймався як носій долі, особа, яка може вплинути на всі сфери людського життя, приносив у дім добру волю, виражену у вимовлених ним побажаннях, формулах вдячності, привітаннях і застільних тостах. Первісною функцією цих знаків було демонструвати доброзичливості, миролюбності. Той, хто дотримується мовленнєвого етикету, засвідчує свою вихованість, уважність, делікатність, дружню прихильність. "Не пропустіть людину, не привітавши її і не сказавши їй доброго слова", – повчав князь Мономах[38].

Наші предки вірили, що вітальне слово вселяється в людині, а добрі слова привертають добрі сили до людей. Тому більшості привітань властивий побажальний характер. У словах вітання вбачали силу і мудрість, уважалося, що скільки разів ти привітаєш людей, стільки Бог дасть тобі здоров'я[39]. Загальнопоширеним способом вітання традиційно були рукостискання та слова *Добрий день (День добрий); Добрий ранок; Добрий вечір; Дай, Боже, здоров'я*. Ця стандартизована форма варіювалась по окремих регіонах[40]. У західних регіонах України поширені привітання релігійного характеру, як-от: *Слава Ісусу Христу – На віки слава Богу*. Якщо ж зустріч двох чи кількох осіб не обійшлася без бійки, то таке привітання жартівливо представлене в приказковій прозі: *Слава Ісусу! – Навіки віком! А зверху друком* (Фр., т. 27, с. 112).

Слід принагідно зауважити, що, вітаючись, чоловіки обов'язково знімали головний убір. Народ надавав особливої ваги зніманню шапки, що засвідчувало до вимовленого при привітанні Божого імені. "Як чоловік іде попре тебе і каже: *Слава Богу*, а шапки не знімає, то єст певно, що він Бога в серци ни має", – такий народний погляд зафіксований у "Галицько-руських народних приповідках" (Фр., т. 28, с. 318). Польський учений Я.Хохлейтнер припускає, що зовнішні вияви честі і хвали, складані Богові через знімання головного убору або чинення знаку хреста, не становили великої проблеми для тих суспільств, які в передхристиянському періоді у такий спосіб виявляли, наприклад, честь стосо-

[32]Там само.

[33]Там само.– С. 57.

[34]Савчук Б. Українська етнологія...– С. 364.

[35]Гостинність, вітання й шанування // Українська етнологія: Курс лекцій...

[36]Українське народознавство...– С. 185.

[37]Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування...– С. 350.

[38]Изборник (Сборник произведений литературы Древней Руси)...– С. 154.

[39]Савчук Б. Українська етнологія...– С. 360.

[40]Гостинність, вітання й шанування // Українська етнологія: Курс лекцій...

вно сонця[41]. Ці елементи народної релігійності не мають специфічно українського характеру. Як стверджує О.Сапеляк, такі позавербальні форми зовнішнього вияву пошани до Бога (йдучи повз церкву, хреститися, для чоловіків – й знімати шапку) є традиціями, які шанують і яких дотримуються аргентинці незалежно від етнічного походження[42].

Маємо також сакральні привітання, пов'язані з певними святами – Різдвом, Йорданем, Великоднем (наприклад, *Христос воскрес – Воістину воскрес*), й чимало функціонально спрямованих привітань, що виражають зичення добра людині, що зайнята роботою (*Бог на поміч; Помагай Біг, Боже, поможи; Дай, Боже, щастя; Дай Боже*). Відповісти належало: *Дякую красненько, дай, Боже, здоровля*. Привітальними словами побажального змісту, особливо у гуцулів, були: *Мир Вам! Миром!*[43] І.Франко занотував ще й такий варіант традиційних формул привітання та відповіді на привітання, коли хтось заходив до хати сусіда чи знайомого: *Дай Боже добрий день! – Дай Боже здоров'є! – Дай Боже щасливо! – Дай Боже й вам. Дьикуємо* (Фр., т. 16, с. 537).

Побажальний зміст є й у словах благословення. Входячи до чужої хати під час різдвяних свят, благословляють так: *На щістьи, на здоровии з тими свиитами, абисте тоти щасливо опровадили і других дочекали на многа літа* (Фр., т. 28, с. 350). Функцію вираження, передання благо зичливості й здоров'я виконував й поцілунок (спільнокореневі слова "цілий", "цілісний", тобто здоровий, і "цілитель" – лікар), що використовувався і як знак привітання. Інколи таке привітання становило певний ритуал. Наприклад, в українців Північної Бессарабії гість звертався до господаря або господині з поздоровленням, за яке вони дякували, потім усі цілували одне одному руку, якщо були собі рівними. Коли ж один із них був старший за віком чи суспільним становищем, то цілував тільки молодший, а старший говорив *Спасибі*. Така церемонія була узвичаєна при вітанні з усіма присутніми гостями, не залежно від статі[44].

Кожний елемент привітання пов'язаний з давніми віруваннями та світоглядними уявленнями народу. Так потиск рук, що побутує в широкому етнокультурному ареалі, є одним із засобів благозичливості, у якому закарбована давня віра в магічну силу дотику.

Після привітання співрозмовники обмінювалися узвичаєними формулами зачину й підтримування розмови, що виконували, перш за все, функцію встановлення контакту. Наприклад, в Карпатах розпочинали розмову, розпитуючи: *Єк спали?; Єк днували?; Єк дужі?; Єк Вам си поводит?; Що чувати біля Вас?*[45]. На традиційне запитання господаря: *Як ся маєте?* Гості як правило відповідають: *Гаразд. Богу дякувати* або *Маємо сі з ласки Божеї і з вашого старання; Хвалити Господа, всі-смо здорові* (Фр., т. 24, с. 16, с. 437). Знайомі люди з різних сіл, зустрівшись, могли також казати: *Ми здорові, Богу дьикувати, у вас там що ліпшого чувати?* (Фр., т. 23, с. 175). На питання *Як вам поводиться?* часом відповідали й так: *Дай Боже ліпше, а й з того, що є, не винимай!* Коли ж хтось відповідав: *Гаразд*, то жартували реплікою *Дай Боже вітримати!* (Фр., т. 10, с. 74, 75). До контактовстановлювальних реплік належало також й запитання *Йик гостювали?*, що вживалося при зустрічі з чоловіком, який недавно їздив кудись, не обов'язково в гостину (Фр., т. 16, с. 440).

Відповіді на запитання про новини, почування мають, як правило, ухильний характер: народна етика рекомендує не вихвалятися через скромність і через можливе зурочення. І.Франко записав формулу *Дасть Біг, Любоньки!*, якою передразнювали бойків за те, що у них прийнято відповідати на питання не прямо, а "якоюсь евфемічною фразкою, наприклад, замість "нема" – "дасть Бог" (Фр., т. 16, с. 522). Подібну ухильну відповідь, як-от *Що Бог дав! На що тобі?*, давали й тоді, коли не хотіли у чомусь признатися (Ном., № 5966). Будь-яка розмова про найближче майбутнє попереджувалася словами: *Дасть Бог діждати*, – мовляв, зробимо те чи інше, якщо

[41] Hochleitner J. Obrzędy doroczne w kulturze chłopskiej Warmii południowej w XVI-XVIII wieku.– Olsztyn, 2006.– S. 219

[42] Сапеляк О. Українська спільнота в Аргентині...– С. 184.

[43] Українське народознавство...– С. 184.

[44] Гостинність, вітання й шанування // Українська етнологія: Курс лекцій...

[45] Українське народознавство...– С. 184.

дасть Бог дочекати (Фр., т. 23, с. 24). Значення формули *Дасть Бог* тлумачний словник пояснює так: “уживається при вираженні надії, сподівання на добре завершення чогось”[46]. Подібних висловів надії на Божу допомогу маємо чимало в народній фразеології: *Як Біг поможе, то все буде гоже; На Бога надія!; Сподіватись на Бога, на його ласку; Дав би то Бог! Коли б то Бог дав!; Надія в Бозі, коли хліб у стозі* (Ном., № 11, 4861-62, 7522, 10129) тощо. Такі мислеформи узгоджуються з християнським принципом, за яким “слід робити так, наче б усе залежало від нас, а надіятися на Бога так, наче б усе залежало від Бога”[47].

Цей образний спосіб, у який український селянин висловлював свої думки чи запитання в oratio oblique (непрямій мові), дивував і захоплював І.Франка. Він, зокрема, писав, що з уст нашого селянина слова пливуть, “як медова річка, овіяні дивним чаром здорової, чистої індивідуальності”[48]. Важко не погодитись із І.Франком, адже усне народне мовлення свідчить про релігійність українців як невичерпне джерело оптимізму, надії і віри на краще, як засіб збереження рівноваги духу і психічного здоров’я.

Усталений спосіб ведення розмови українцями зафіксовано в художній літературі, як-от у трилогії “Волинь” У.Самчука: “То, батюшка, *кебто Бог допоміг* з нужди вибитися. Хто своїй дитині ворог...”; “Коли б його, *Бог дав*, продати ту овоч, як слід...”[49]. У покладанні надії на Бога виявляється такі риси народного характеру, як турбота про життя “хліб щоденний” у розумних межах, брак пихи, зарозумілості.

Варто зауважити, що вислови народної побожності відповідають біблійним настановам про те, як повинні виражати свої думки християни. Дозволимо собі навести цитату зі Соборного послання апостола Якова. “А тепер ви, що говорите: “Сьогодні чи взавтра ми підем у те чи те місто, і там рік проживемо, та будемо торгувати й заробляти”, Ви, що не відаєте, що трапиться взавтра, – яке ваше життя? Бо це пара, що на хвильку з’являється, а потім зникає!... Замість того, щоб вам говорити: “Як схоче Господь та будемо живі, то зробимо це або те” (Як. 4: 13-15).

Отже, більшість традиційних етикетних формул, вживаних у ситуації зустрічі гостей, релігійно забарвлена, бо містить елементи: *Дай Боже; Богу дякувати; Хвалити Бога* тощо.

Прихід гостя супроводжується деякими діями. Гостя намагалися посадити за стіл: інакше в хаті не будуть сідати старости. Таке повір’я перейшло у приказку *Сідайте, щоб старости сідали!* І.Франко записав ще таку усталену формулу запрошення сідати і відповідь на нього побажального змісту: *Сідайте, куме! – Дьикую, най усе добре сідає* (Фр., т. 27, с. 98). На Закарпатті уважалося: якщо гість не сяде, то цим він може “відібрати” сон і спокій у дітей, які перебувають у хаті[50].

Звичай частування має глибоке коріння. Звичаєвий закон приписує гостити несподіваного гостя тим, що у хаті є: *Чим хата багата, тим рада; Чим хата має, тим гостя приймає* (Фр., т. 27, с. 256). Господарі вітають гостей словами: *Любимосьмо приймати, як се – тепер приймаємо, як Бог дає; На що нас Бог спроміг, тим і приймаємо* (Ном., № 13897, 12087). Домашні ласкаво припрошували: “Не погордіть, будь-ласка, зробіть нам честь, не цурайтеся хліба-солі, *Чим Бог милував, тим і гостимо*”[51]. У свідомості носіїв цих приповідок існує переконання про надприродне, божественне походження дочасних людських благ: “Все, що ми маємо, нам дає Бог. Цим ми і приймаємо гостей, але в кожного можливість інакша, тому і кажуть “...на що Бог спроміг”, – пояснює жителька міста Іршава Закарпатської області[52].

Якщо гість непроханий, випадковий або не мав часу пригощатися за столом, то звичайно відмовлявся від почастунку. Коли ж гість застав домашніх при їді, то говорив: *Час на обід (полуденок, вечерю)* або *Харчуйте здорові; Споживайте здорові*. Господарі обов’язково запрошують гостя до столу: *Просимо і вас до обіду (полуденку, вечері);*

[46]Словник української мови: В 11 т.– Т. 1.– К.: Наук. Думка, 1970.– С. 208.

[47]Греф Р. “Так Отче” щодня з Богом.– Торонто: Вид-во оо. Василіан, 1977.– С. 32.

[48]Франко І.Я. Вишукане красномовство // Зібр. тв.: У 50 т.– Т. 37.– К.: Наук. Думка, 1982.– С. 9.

[49]Самчук У. Волинь. Куди тече та річка // Дзвін.– 1991.– № 6.– С. 84; № 5.– С. 37.

[50]Агапкина Т.А., Невская Л.Г. Гость // Славянские древности...– С. 532.

[51]Лепкий Б. Мазепа. Трилогія. Мотря...– С. 23.

[52]Тарасюк І.П. Християнська мораль...– Арк. 47.

Просимо ту собі обідати!, а він дякує: *Здави з Богом обідайте!* або *Обідайте (вечеряйте) з Богом Свєти, най вас Бог благословит!; Заживайте здорові, дякуємо* (Фр., т. 24, с. 462); *Споживайте, коли вам Бог судив* (Ном., № 10592); *Обідайте, най вам Бог дасть на пожиток; Їжте здорові* і т. ін. Прошений до обіду чи вечері може відповісти такою жартівливою приказкою: *Най Господь Бог перескочит і ходачки (постоли) замочит!* – тобто, хай перескочить через повну миску і в такий спосіб благословить її (Фр., т. 10, с. 82).

Якщо гостя просять їсти, а він не хоче, то відмовляється й таким словами: *Богу дєкувати, а хліба не хочу* (Фр., т. 23, с. 85). Народне мовлення відображає ставлення до хліба як до Божого дару. Коли комусь, наприклад жебракові, дають хліба, а він не хоче брати, то з докором кажуть: *Надаражьиє мі Божим даром* (Фр., т. 10, с. 100). Хліб, що є для людини дарунком від Бога, не годиться розкидати і від нього відмовлятися, коли дають. Така неналежна поведінка трактована народом як гріх *Даром Божим гріх сі помітувати.* Поняття дару Божого фігурує і у висловах, яким характеризують нікчемного, злого або лінивого чоловіка, якому шкодують дати навіть шматок хліба, бо на нього не заслуговує: *Не варт того дару Божого, що го їсть; Шкода му дару Божого* (Фр., т. 16, с. 511, 512).

За твердженням О.Сапеляк, шанобливе ставлення до хліба в релігійному аспекті – це одна із рис, якою українці вирізняються серед інших етнічних груп Аргентини. Чужинці не розуміють українців, які, беручи окраєць хліба, мусять його "з'їсти до кінця, бо хліб святе, не можна його кинути. Навіть звірині не вільно було дати хліб. А як хліб упав на землю, то треба піднести, поцілувати". Представникам інших етнічних груп видавалося дивним і неприйнятним й те, що українці клали хліб лише на стіл і накривали рушником[53]. Той факт, що у свідомості українців поняття хліба пов'язане з релігійними уявленнями, можемо засвідчити записаним під час польових досліджень поясненням стійкого вислову, вживаного як застереження тому, хто гордує хлібом, а саме: *Не кидай хліба на землю, бо Бог не дасть* (Фр., т. 28, с. 330). "Хліб – це тіло Боже, про яке написано у Біблії, яке згадують у літургіях. Хліб – це наша святиня. Коли ми кидаємо хліб на землю, ми проявляємо зневагу до Бога, до Його тіла. Це ж великий гріх". Про таке своє розуміння хліба Христового розповіла дев'ятнадцятирічна дівчина з міста Перемишляни, що на Львівщині[54].

Отже, у приповідках, як і в інших жанрах фольклору та у працях з етнології, зафіксоване особливе шанування хліба, якому народ надавав сакрального значення. Якщо господиня не вміла добре спекти хліба або зварити страву і лише змарнувала борошно чи інші продукти, то про неї казали, що вона *Ґваздає той дар Божий, що аж сі бридко дивити* (Фр., т. 16, с. 496). У цьому ряді паремій, що фуксують уявлення про хліб як Божий дар, простежуємо властиве народній творчості, здавалось би, парадоксальне, поєднання гумору і релігійності, вміння українців бути водночас несерйозними і побожними, так би мовити, "невинно" жартувати, без ознак святотатства. Наприклад, п'яниці, яким говорять, що горівка – чортова видумка, виправдовуються таким логічним міркуванням: *Тай горівка дар Божий, бо з хліба сьвйитого роблена* (Фр., т. 16, м. 417). А той, хто воліє об'їстися понад міру, ніж залишити страву недоїденою, знаходить цілком раціональне пояснення: *Волит грішна скира пукати, ніж сі має дар Божий марнувати* (Фр., т. 28, с. 339).

Трапеза є неодмінною складовою української святкової гостини. У присутності гостей господарі, як правило, не сідати за стіл. Найближча родина, діти і челядь господарів теж "усуває ся на бік": *Свої в кут, як гості сут* (Фр., т. 27, с. 67). Господар припрошує гостей, серед яких посадив і своїх дітей: *Їжте, гостеньки, а ви, діти, нуже!* (Фр., т. 23, с. 22). Господня, прислуговуючи, зобов'язана постійно, до всіх страв, припрошувати жінок, а господар – чоловіків. *Не робіт церемонії; Їджте-мачайте, а за решту вибачайте,* – припрошують гостей, щоб їли, або запитують: *Що будете їсти, гостоньки: прибуток, ци відбуток, ци кап?* (прибуток – то солонина, відбуток – то сир, а кап – то яйце (Фр., т. 27, с. 289, т. 23,

[53]Сапеляк О. Українська спільнота в Аргентині...– С. 149.

[54]Тарасюк І.П. Уявлення українців про співпрацю людини із Богом у народних приповідках: Польові матеріали зібрані у 2009 р. // Домашній архів автора.– Арк. 30.

с. 224, 227). Ціла низка подібних формул має жартівливий характер, як-от: *Годуйте сі, гостеньки!; Їжте, бузьку, масну юшку*. Подаючи гостям волову печінку й серце, господар приповідав: *Їджте, гостенька! Ріжте си печінки, крайте си серце* (Фр., т. 16, с. 224, 225). Гості, у свою чергу, дякують за припрошування "гоститися", їсти та пити за столом, наприклад, такою формулою: *Гостимосі з ласки Божої і з вашого стараньи* (Фр., т. 16, с. 440). Слід зауважити, що за сучасними правилами, на відміну від давньої народної традиції, господиня дому першою береться за їжу. Етикет вимагає спершу пропонувати і подавати закуски жінкам, потім чоловікам, за ними дівчаткам і хлопчикам.

Приповідки фіксують таке народне переконання, що *Без горівки нема гостини*, Так їм, за словами І.Франка, "здавалося до недавнього часу. Тепер (тобто в часи І.Франка) відносини, а з ними й поняття в дечому змінилися" (Фр., т. 16, с. 415). У паремійній творчості українців відбився погляд, за яким горілка є обов'язковим атрибутом святкування народження дитини. *Дав ми Пан біг гаразд, та йду по горівку* (Фр., т. 16, с. 517). "Друга частина речення являється неминулим висновком першої, бо родини без горівки не можуть обійтися", – коментує народний вислів І.Франко. У південних районах України, зазвичай, подавали до столу виноградне вино – "один келишок"[55]. Зазначимо також, що частувати гостей алкогольними напоями було прийнято й у середовищі української інтелігенції кін. XIX – першої третини XX ст. Так у спогадах про своє дитинство Ю.Редько пише, що коли у свята або з нагоди іменин приходили гості, то прийняття мусило бути не таке скромне, як щоденно для самих своїх, і тоді "на стіл виходив новий сервіз на чистенькому обрусі, батько діставав із кредeнсу пляшку з помаранчівкою чи морелівкою, наливав її в малесенькі келишки і частував гостей"[56]. Пареміографічні матеріали фіксують цілу низку різноманітних за змістом і формою примовлянь до чарки. Наприклад, випиваючи у веселій компанії, приговорювали: *Дай нам Боже, що нам треба, а по смерти гоп до неба!* або *Го-ча-ча, го-ча-ча, горілонька з Бучача, а келішок з Трембовлі, дай нам Боже здоровьє!* (Фр., т. 16, с. 520; т. 28, с. 417). До жартівливих належить і така приповідка: *До смерти не буду пити, а до святого Миколая: дай, Боже, здоров'я!* (Фр., т. 27, с. 126). Тут комічний ефект виникає завдяки двозначності словосполучення "до смерти", ужитого не у часовому значенні, а в особовому. Словник М.Номиса містить великі за обсягом віншування за святковим столом, що мають молитовний характер. Так за першою чаркою господар примовляв: *Помершим душам царство небесне! Батькам, матерям, братам, сестрам, діткам маленьким... нехай легко згадається нашому сватові (або кумові), а нам пошли, Боже, вік і здоров'я, щоб цей празник одпровадить, Нового году (або: Водохрищ) діждать легенько і веселенько в мирі покої із вами здоровими. Будьте здорови, будьте здорові!... а будь здорова, стара, діти.* За другою чаркою бажалося достатку, доброго врожаю, тобто примовляння більшою мірою стосувалося господарства: *Будьте здорові! Будьте здорові! Будь здорова, стара! Даруй, Боже, благо і весело! Даруй, Боже, щастя, долю, хліба вволю, а хліба найбільш! А до хліба посилай, Боже, капусту, буряки, огірки – щоб діждали садить і поливать, а після в добрім здоров'ї поживать* (Ном., № 115733, 11575). Далі настування могло супроводжуватися коротшими формулами, як-от *Бог Тройцю любить, а четверту Богородицю, а п'ятий Спас чи Без Тройці й дом не строїться* (Ном., № 4511, 4512).

Обов'язковою етикетною вимогою є вживання висловів подяки господарям за гостину, таких як *Спасибі за хліб, за кашу і милість вашу*. Встаючи від обіду, гості дякують словами: *Ситі-смо вашим старань ом, най Бог благословит* або побожно бажають господарям: *Най вас Бог шьинує, як ви мене вшьинували* (Фр., т. 27, с. 28, с. 331). Вдячність за святкове застілля адресувалася не лише господарям, але й Всевишньому. Поширеними були й жартівливі формули подяки за гостину, як-от: *Біг заплатить за обід, же наївся дармоїд; Богу хвала, що ся душа напхала; Дав Бог мить, як ся наїв, тай досить* (Фр.,

[55] Гостинність, вітання й шанування // Українська етнологія: Курс лекцій...

[56] Редько Ю. Учора... і сьогодні. Так було за днів мого дитинства // Аромат Євшан-зілля: До двадцятиріччя національної революції 1988-1991 р.– К.: Стилос, 2008.– С. 88.

т. 10, с. 64, 71; т. 27, с. 98). Встаючи від обіду, жартома говорили також *Дякувати Богу святому, що дали їсти пустому* або *Дякувати Богу світому і кухареві сліпому, а хто їсти варив, аби собак сварив* (Пл., т. 1, с. 150, 117).

У збірці М.Номиса знаходимо ще й такі варіанти вислову подяки за хліб-сіль: *Спасибі ні за що, дай, Боже, нічим оддячить* і запорозький – *Спасибі Богу і мені, а господареві ні: він не нагодує, так другий нагодує, а з голоду не вмру* (Ном., № 12068, 12072). Слід зазначити, що *Спасибі* є зредукованою лексикалізованою формою словосполучення *Спаси Біг*, більш поширеною на сході України. У свідомості мовців затратилось первісне релігійне значення "хай тебе Бог береже". Первісне ж значення слова *Дякую*, характерного більшою мірою для заходу України, пов'язане зі словом "думка", мовляв, ви мені зробили добро, і я пам'ятаю про це. За народним етикетом передбачаються й репліки відповіді на подяку, як правило, – це *На здоров'я!* Гостеві, який з гумором дякує за обід, господар теж відповідає жартома: *Дай Боже видихати!; Здорово видихайте* (Фр., т. 10, с. 75).

Якщо один із гостей іде з гостини скоріше за інших, то звичайно каже: *Ви гостіться, а я йду* (Фр., т. 28, с. 418). У гуцульських селах кожен гість, перед тим, як устати з-за столу, кланявся сусідам праворуч і ліворуч від себе[57]. Ті, що залишалися, у свою чергу, відповідали: *Ідіть з Богом, а ми зостанемось* (Ном., № 9541).

Прощання з господарем є завершальним актом гостини і супроводжується певними жестами: обійми, поцілунки, кивання голови, помах руки. Поцілунки, якими в Україні було прийнято обмінюватися при прощанні, є виразом не лише приязного ставлення до людини, але й взаємного прощення[58]. Прийнято також при розлуці тиснути один одному руки, говорити слова прощання. Уважається, що мовленнєва частина прощань простіша від привітальної, проте набір традиційних народних прощальних висловів все ж багатий і колоритний. Наприклад, той, що виходить з хати, прощаючись, каже: *На Бога вас лишаю* (Фр., т. 10, с. 81).

Часто у ситуації прощання можуть використовуватися формули з відтінком побажання, як-от: *Майтеся гаразд; На все добре; Бувайте здорові; З Богом оставайте!* Або лемківське *Будьте здорові! З Богом ходте!* (Фр., т. 10, с. 78; т. 23, с. 174). І.Франко занотував вислів, яким жебрак прощався з господарем, що погостив його: *Лишайте сі, ґаздоньку, з Богом, а я йду за святими* (Фр., т. 24, с. 353). Однією із жартівливих форм прощання (і привітання) є *Дай вам, Боже, здоров'є дідько знає доки!* (Фр., т. 10, с. 75). Люди похилого віку або ті, що прощаються назавжди, вирушаючи у далеку дорогу, жартують: *Не ввидимо сі аж за гробом, як Бог дасть, дочекати* (Фр., т. 16, с. 455). Ті, що лишаються в хаті, зі свого боку, випроваджуючи когось із хати, на прощання кажуть тим, що відходять: *Най вас Пан Біг провадит!* або *В Божий чьис!* (Фр., т. 10, с. 82, 99).

Колись кожного гостя, коли він попрощався, господарі виводили аж на двір, а то й за ворота[59]. В основі звичаю проводжання лежать уявлення предків про позадомашню територію: цей простір сприймався як ворожий, насичений небезпекою. Тому первісною функцією проводжання є не лише бажання продовжити радість від зустрічі, але й оберегти гостя. Ще візантійський письменник Прокопій, описуючи антів, словен і їх сусідів кін. VI ст., зауважував, що вони ласкаві до чужоземців, гостинно приймають і проводять далі, щоб не сталося їм якоїсь шкоди[60]. Описуючи звичаї та соціальну культуру слов'ян того ж часу, візантійський імператор Маврикій Стратег писав: "До тих, що приходять до них і користуються гостинністю, вони ставляться ласкаво і по-приятельськи, привітно зустрічають їх і проводять потім від місця до місця, охороняючи тих, хто потребує цього..."[61].

Прадавній звичай проводжати гостя за ворота

[57]Шухевич В. Гуцульщина.– Ч. 3 // Матеріали до українсько-руської етнології.– Т. 5.– Львів, 1902.– С. 14.

[58]Напередодні Великого посту, у "прощену неділю", прийнято було просити один з одного прощення, з цією метою відвідували всіх рідних, знайомих і цілували їх.

[59]Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування...– С. 351.

[60]Грушевський М. Ілюстрована історія України / Репринтне відтворення видання 1913 р.– К.: Жовтень, 1990.– С. 39.

[61]Стебельський Б. Християнство і українська культура // Народна Творчість та Етнографія.– 1999.– № 5-6.– С. 4.

закарбувала приповідка *Коби за ворота, а там най тебе пси рвут!*, що значить: коли б лиш із мого обійстя ти вийшов цілий, а там хоч пропадай. Так говорить господар, випроводжаючи прикрого гостя (Фр., т. 16, с. 265.). Набридливих гостей відправляють також і з такими словами: *З Богом, Парасю, як люди трапляються... коли ті люде просьит* (Пл., т. 2, с. 49; Фр., т. 10, с. 77). Немилого гостя чи влазливого жебрака виштовхують *З Паном Богом у задні двері!* або *З Паном Богом у лихий чьис!* (Фр., т. 10, с. 78). Прощаються з непожаданим гостем і такими жартівливими формулами: *Най тя Бог провадит і в найбільше болото посадит; Іди собі з Богом до дідька!* (Фр., т. 10, с. 82; т. 23, с. 231). Маємо можливість переконатися, що у приповідковому жанрі народної творчості переважає легкий, добродушний, погідний вид сміху, без відтінків осуду, гніву чи презирства.

Важко не погодитись з українським етнографом Т.Рильським, який слушно зауважував, що у східних слов'ян, зокрема в українців, зберігається сильний струмінь "гумору при загальній серйозності релігійного почуття"[62]. Яскравим підтвердженням цього може служити й приповідка, що нею став окрик відчаю господаря, у якого гості празникували занадто довго: *Господи Боже, чи мав ти коли гості?*. Цей вислів походить з народного оповідання про попа, який, дочекавшись повної хати гостей, був змушений, через велику слоту і повінь, гостити їх кілька днів, і нарешті, вийшовши на подвір'я, на дощ, та піднявши руки до неба, як пише І.Франко, "обернувся до Пана Бога з отсим категоричним питанєм" (Фр., т. 16, с. 334). Ситуація комічна, але не для добродушного господаря, який більше радіє з того, що гості пішли, ніж коли прийшли. Тут яскраво виявляється прикметна риса українського народного гумору – його поєднаність не стільки з розважальним, скільки зі сумним, дещо і гірким, співчутливим сміхом[63].

Народна фразеологія закарбувала в собі широкий комплекс етнічних уявлень, вірувань та обрядовості українців, пов'язаний з традицією гостинності, яка становить собою один із важливих аспектів етнонормативної культури. Аналіз народних приповідок свідчить про те, що в основі традиційної гостинності українців лежать ритуалізовані впродовж віків міфологічні уявлення й християнські моральні цінності.

Через словесні формули, використовувані у ситуації прийому гостей, як і через мову знаків, символів, жестів, міміки, проявляються етнічні стереотипи, тобто погляди народу, його філософія, що визначає особливості національного характеру, моральні принципи, спосіб життя і манеру поведінки. Крім того, приказкові вислови – цінний матеріал для вивчення особливостей народного дотепу й гумору. Приповідки аналізованої тематичної групи є носіями української сміхової культури, у них простежуються різні відтінки народного гумору.

Паремії відображають норми народного етикету, які передбачали дотримання певних церемоніальних дій та урочистого обряду частування гостей у святкові дні чи з нагоди сімейних урочистостей. Приказки, прислів'я, вислови привітань, прощань, подяки, запрошення на гостину, до столу, припрошування до споживання їжі тощо виражають поширені правила прийому гостя, регламентовані умови гостювання, повір'я, особливості світосприйняття, вироблені у процесі асиміляції ментальних особливостей наших предків і християнської науки. Більшості таких словесних формул властивий побажальний характер і релігійний зміст. Пошанна пареміографія пов'язана з народними уявленнями, за якими слово передає не лише думку, інформацію, але й певну енергію, добру чи злу.

Значна частина таких стереотипних форм належать до засобів благозичливого спілкування, якими співрозмовники традиційно засвідчують свою вихованість, уважність, миролюбність, дружню прихильність, делікатність, увічливість. Традиційні форми поведінки та взаємостосунків гостей і господарів є невід'ємною яскравою складовою етнічної культури і свідченням високого рівня морального, духовного розвитку українського народу.

---

[62]Гайдай М.М. Народна етика у фольклорі східних і західних слов'ян.– К.: Наук. Думка, 1972.– С. 96.

[63]Кирчів Р. Етюди до студій над українським народним анекдотом.– Львів: Ін-т народознавства НАН України, 2008.– С. 70.

Статті



Володимир ДЯКІВ

СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ОСОБЛИВИХ ФОРМ НАРОДНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ В ПІДРАДЯНСЬКІЙ УКРАЇНІ 1930-ИХ РР.

Volodymyr DYAKIV. On Socio-Political Preconditions of Peculiar Forms in People's Religiousness at Under-Soviet Ukraine During 1930s.

Особливі форми народної релігійності в підрадянській Україні 1930-их рр. були спричинені тогочасними суспільно-політичними умовами та певними іншими чинниками. Тривалі роки насадження та утвердження радянської влади силовими методами, певна річ, вплинули на свідомість місцевого населення. Ще були свіжими в пам'яті народу лихоліття Першої світової війни, російсько-української і польсько-української війн, масові розстріли, грабунки, арешти, політика "воєнного комунізму", боротьба з релігією і церквою, голодомор 1921-23 рр., загалом переслідування і терор місцевого населення, особливо – російським комуно-більшовизмом з метою утвердження своєї влади.

В цій атмосфері загального суспільного напруження – атмосфері, в якій, здавалось, уже втрачалась віра місцевого населення в якийсь вихід з такого становища (оскільки збройні повстання українців проти радянської влади ще у 1920-их рр. жорстоко придушувались), – зростала надія на допомогу небесних сил. Вилонювалась і розвивалась своєрідна народна релігійність, що втілювалась у різних формах. Зокрема, ще з часів Першої світової війни в народі побутували розповіді про надзвичайні, чудесні події, в тому числі й апокаліптичного змістового спрямування, як-от: про катів, які будуть вішати людей, про хрести на небі, про наближення кінця світу, Страшний суд, оновлення ікон, церковних бань тощо. Місця таких чудес часто привертали увагу вірян, особливо – з сусідніх околиць. Організовувались паломництва, хресні ходи, під час яких творились і виконувались фольклорні твори різних жанрів і переважно релігійного змісту, організовувались спеціальні трапези (варіанти: обіди, "парастаси").

Такі релігійні рухи і пов'язана з ними народна творчість сягли свого апогею на початку 1920-их рр. у підрадянській Україні. Влада відразу звернула увагу на цей рух і пов'язану з ним творчість. Методами розгону, показових судів і арештів, т. зв. "експертиз" над іконами (які обновлялись) тощо вдалось придушити ці рухи і побутування пов'язаної з ними творчості. Хоча подекуди, спорадично, в різних місцевостях підрадянської України з більшою чи меншою активністю і поширенням вони продовжували пульсувати у підпіллі, в тому числі і до 1930-их рр. включно, і пізніше.

Властиво, подібні прояви цих рухів спостерігаються, як показують дослідження, і поза межами України, зокрема на теренах, що також перебували в умовах більшовицької окупації, приміром у тій же Росії[1], на Кавказі[2] та ін. Це пов'язано з негативними реаліями совєтської дійсності, передусім з жорстокою, в тому числі й особливо – з войовничо атеїстичною політикою радянського режиму. Тобто вони, такі рухи і пов'язана з ними творчість були, як і в підрадянській Україні 1920-их рр., за влучним висловом проф. Р.Кирчіва, фольклорною опозицією войовничому атеїзму[3]. Водночас у підрадянській Україні 1920-30-их рр. вони мають особливе відображення, оскільки виникали і творились у специфічних умовах, в атмосфері особливо жорстокої дійсності і під її впливом: узаконені владою грабунки у формі продрозкладок, реквізицій, а також репресії, голодомори тощо.

Питання релігійного руху і пов'язаної з ним духовної творчості українців в умовах більшовицької окупації 1920-их рр. докладніше розглядаємо в інших своїх статтях[4]. Стосовно дослі-

[1] Мельгунов С. Красный террор в России.– Москва, 1990.– С. 103; Український політичний фольклор / Упорядкування, передмова, коментарі Є.М.Пащенка.– К.: Видавець Микола Дмитренко, 2008.– С. 55, 72-73, 81, 95.

[2] Український політичний фольклор...–С. 95-96.

[3] Кирчів Р. Фольклорна опозиція войовничому атеїзмові (фольклор чудес) // Народознавчі Зошити.– 2003.– Зош. 1-2 (49-50).– С. 3-11.

[4] Релігійний рух і пов'язана з ним народна творчість у підрадянській Україні 1920-их рр.: передумови виникнення

дження цього явища в наступних, 1930-их рр., то на сьогодні в етнологічній науці ще й досі немає якоїсь ширшої аналітичної праці. Що стосується джерел та наукової літератури з цього приводу, то, крім спорадичних згадок у пресі 1930-их рр., головно за останні роки, особливо від часу здобуття незалежності в Україні побачило світ уже достатньо праць. Це, зокрема, публікації архівних та польових матеріалів (їх подекуди доповнимо власними етнографічними записами), ряд історичних досліджень, фактологічні відомості у спогадах очевидців подій 1930-их рр., а також – відповідні праці закордонних дослідників тощо[5].

та поширення // Народознавчі Зошити.– 2007.– Зош. 1-2.– С. 6-16; Релігійний рух у підрадянській Україні 1920-х років // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник / Редакційна колегія: З.Білик, Я.Дашкевич, О.Киричук, М.Омельчук, І.Орлевич.– Львів: Логос, 2008.– Кн. ІІ.– С. 106-113; Ескалація більшовицького наступу на народну релігійність українців на межі 1920-1930-х рр. // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник / Редакційна колегія: З.Білик, Я.Дашкевич, Л.Моравська.– Львів: Логос, 2009.– Кн. І.– С. 799-806; Форми народної релігійності в підрадянському українському суспільстві 1920-х років (стаття подана до друку в "Записки НТШ. Праці Секції етнографії і фольклористики").

[5]Див., наприклад: Mace J.E. The Komitety Nezamozhnykh Selan and Structure of Soviet Rule in the Ukrainian Countryside, 1920-1933 // Soviet Studies.– 1983.– № 4.– P. 487-503; Famine in Ukraine, 1932-1933 / Eds. R.Serbyn, B.Krawchenko.– Edmonton, 1986.– 192 p.; Мартирологія українських церков.– Торонто; Балтимор, 1987.– Т. І. Українська Православна церква.– 1208 с.; 33-й: Голод. Народна книга-меморіал / Упоряд. Володимир Маняк, Лідія Коваленко.– К., 1991.– 584 с.; Барка Василь. Жовтий князь: Роман / Передм. М.Жулинського.– К.: Дніпро, 1991.– 266 с.; Даниленко В.М., Касьянов Г.В., Кульчицький С.В. Сталінізм на Україні: 20-30-ті роки.– К.: Либідь, 1991.– 344 с.; Жулинський М. У світлі віри. Голодомор в Україні та роман Василя Барки "Жовтий князь" // Барка Василь. Жовтий князь: Роман / Передм. М.Жулинського.– К.: Дніпро, 1991.– С. 5-22; Колективізація і голод на Україні, 1929-1933 / АН України. Інститут історії України та ін.: Упоряд. Г.М.Михайличенко, Є.П.Шаталіна; Відп. ред. С.В.Кульчицький.– К.: Наук. Думка, 1992.– 736 с.– Додатки: 643-732 с.; Нестуля О. Доля церковної старовини в Україні: У 2-х ч.– К., 1995.– Ч. 2: Кінець 20-х – 1941 рр.– 216 с.; Пащенко В. Свобода совісті в Україні. Міфи і факти 20-30-х років.– К., 1994.– 249 с.; Пристайко В. Жертви терору. Як ДПУ боролося з українською академічною наукою // З архівів ВЧК – ГПУ – НКВД – КГБ.– 1994.– С. 70-88; Задніпровський О. Голод в історії України: короткий нарис (Х-ХХ ст.).– Донецьк: Укр. Культурологічний центр, 1999.– 88 с.; Горліс-Горський Юрій. Ave Dictator: Повісті.– Львів, 1999.– 288 с.; Кульчицький С.В. Масовий терор як метод експропріації селян-власників // Політичний терор і тероризм в Україні. ХІХ-ХХ ст.: Історичні нариси / Д.Архієрейський, О.Бажан, Т.Бикова та ін. Відповід. ред. В.Смолій.– К.: Наук. Думка, 2002.– С. 340-399; Ченцов В., Архієрейський Д. Терор проти "реакційного духовенства" // Політичний терор і тероризм в Україні. ХІХ-ХХ ст.: Історичні нариси / Д.Архієрейський, О.Бажан, Т.Бикова та ін. Відповід. ред. В.Смолій.– К.: Наук. Думка, 2002.– С. 299-316; Заставний Ф. Демографічні втрати населення України. Голодомори, війни, еміграції.– 2003.– 130 с.; Українці про голод 1932-1933: фольклорні записи Василя Сокола / Упоряд. В.Сокіл.– Львів, 2003.– 231 с.; Відлуння голодомору-ґеноциду 1932-1933. Етнокультурні наслідки голодомору в Україні / Редактори видання Роман Кирчів та Олег Романів.– Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 2005.– 200 с.; Косик Володимир. Підсовєтська Україна між двома Світовими війнами. До 75-ліття Голодомору 1932-1933.– К.: Українська Видавнича Спілка, 2007.– 48 с.; Голодомор 1932-1933 років в Україні: документи і матеріали / Упоряд. Р.Я.Пиріг; НАН України. Ін-т історії України.– К.: Києво-Могилянська академія, 2007.– 1128 с.; Український політичний фольклор...– 100 с.; та ін.

Отже, зважаючи на наведені обставини, тут, у цій статті, вважаємо за доцільне зупинитись на розгляді та осмисленні суспільно-політичних передумов, які спричинились до вилонювання та поширення специфічних форм народної релігійності в українському суспільстві 1930-их років.

Україна була особливо важливим з політичного, геостратегічного та економічного погляду регіоном совєтської імперії. Можливості сільськогосподарського та промислового виробництва її були основою національної безпеки СРСР. Водночас місцеве українське населення, передусім сільське залишалося середовищем національного патріотизму, джерелом ідей самостійництва, чинило спротив окупаційній владі: хлібозаготівлям, колективізації, совєтизації тощо. Небезпека, за словами Й.Сталіна, "потерять Украину" визначала заходи його і партійного керівництва особливої уваги до неї[6].

Повідомлення преси з кінця 1920-их рр. інформують про активізацію в Україні діяльності партизанських груп. Весною 1928 р., наприклад, в окрузі Проскурова війська Червоної армії звели бої з повстанським відділом Доброгорського, під

[6]Див.: Передмова // Голодомор 1932-1933 років в Україні: документи і матеріали / Упоряд. Р.Я.Пиріг; НАН України. Ін-т історії України.– К.: Києво-Могилянська академія, 2007.– С. 7.

час яких згинув сам Доброгорський[7]. Більшовики взяли в полон 23-ох повстанців. В окрузі Тульчина міліція звела бій з відділом партизан, яким командували Рябокінь і Барановський. В тій же окрузі відбулися бої і проти другого повстанського відділу, з якого 7 людей потрапило в полон. В районі Бердичева, як повідомляла совєтська влада, оперували в цей час два відділи повстанців: Васильченка в кількості 30 осіб і Куліша в числі 5 партизан. Партизанські відділи оперували також в округах Катеринослава і Білої Церкви[8].

Наші польові дослідження на Черкащині, проведені у 2008-09 рр., та деякі інші відомості доповнюють наведену інформацію, зокрема маємо підстави вважати, що справді впродовж двадцятих років (і, очевидно, й пізніше) відбувалися численні антибільшовицькі, головно селянські повстання чи не по всій підрадянській Україні[9]. Приміром, лише в Черкащині діяли такі антибільшовицькі осередки як Холодноярська республіка, у селах Мліїв і Черепин тощо[10]. Ці антисовєтські повстання і бунти, які особливо спалахували в Україні до поч. 1930-их рр., жорстоко придушувались більшовицьким режимом. Відповідно, і не давали надій місцевому, українському населенню на вихід зі складних умов совєтської окупації того часу. Водночас додавали напруги в суспільстві і продрозкладки, продрозверстки, реквізиції, заведення комун, артілей, колгоспів, голод 1924-25 та 1928-29 рр., і масові жорстокі репресії, виселення, боротьба з релігією і церквою тощо.

Як показують сучасні дослідження, масові жорстокі антирелігійні, антицерковні акції більшовизму в Україні двадцятих років хоча і досягли разючих трагічних результатів, зробили свій вагомий згубний вплив на традиційні устої народу, проте водночас, на щастя, прогнозованого владою перелому в суспільстві вочевидь таки не відбулося, оскільки релігія, християнське віровчення залишалось в основі світогляду переважної більшості людей[11]. Це, либонь, добре розуміли тодішні партійні керівники аж до "вождя" включно, оскільки на XV з'їзді ВКП(б) у грудні 1927 р. з цього приводу виступив сам Й.Сталін, була прийнята резолюція "Про релігійний рух і антирелігійну пропаганду" (від 30 червня 1928 р.) з вказівкою і особливим наголошенням на необхідності посилити наступ на релігію і церкву[12]. В цьому ж 1928 р. "маховик" антирелігійної, антицерковної кампанії в Україні, за словами Ярослава Тараса[13], "набирає нових обертів", зокрема, знову відбуваються масові закриття храмів, монастирів, вилучення церковного майна, широкомасштабні переслідування і репресії духовенства тощо[14].

Загалом репресивна політика комуно-більшовицької влади стосовно церкви, духовенства і вірян у кін. 1920-х рр. характерна тим, що було підготовлено і влаштовано послідовне переслідування тих релігійних конфесій, течій, які відмовлялись всупереч своїм релігійним переконанням іти на примирення, "співпрацю" з войовничо-атеїстичним і злочинним тоталітарним за суттю комуно-більшовицьким режимом. Так було звинувачено в приналежності до начебто створеної 1928-го року антисовєтської організації (з центром у Ленінграді), яка планувала внаслідок збройного повстання скинути владу, і відповідно притягнуто до кримінальної відповідальності, внаслідок чого заслано на поселення, на Північ та у концтабори численних вірян "Істинно православної церкви" (течія РПЦ – Російської пра-

[7] Відділ Доброгорського існував від 1921 р. (див: Тризуб.– Париж, 1928.– № 33.– 26 серпня.– С. 24).

[8] Див: Тризуб...– С. 24; Косик В. Підсовєтська Україна між двома Світовими війнами...– С. 12-13.

[9] Майже кожне українське село ставилося неприхильно до нової влади, до чужого – російського – комуністичного устрою та насильницьких реквізицій. Див. про це: Косик Володимир. Підсовєтська Україна між двома Світовими війнами...– С. 9.

[10] Домашній архів автора.

[11] Див.: Пащенко В. Свобода совісті в Україні...– С. 142; Нестуля О. Доля церковної старовини в Україні...– Ч. 1: 1917 р.– середина 20-х років.– С. 155; Тарас Я. Голодомор як засіб боротьби з церквою і народною релігійністю (за матеріялами польових досліджень житомирського та київського Полісся у 1994-2003 роках) // Відлуння голодомору-ґеноциду 1932-1933. Етнокультурні наслідки голодомору в Україні / Редактори видання Роман Кирчів та Олег Романів.– Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 2005.– С. 133.

[12] Див.: Нестуля О. Доля церковної старовини в Україні...– Ч. 2.– С. 15; Тарас Я. Голодомор як засіб боротьби з церквою...– С. 133.

[13] Тарас Я. Голодомор як засіб боротьби з церквою...– С. 133.

[14] Див.: Нестуля О. Доля церковної старовини в Україні...– Ч. 2.– С. 15; Пащенко В. Свобода совісті в Україні...– С. 122-127.

вославної церкви) з Харкова, Одеси, Дніпропетровщини тощо[15].

До кінця 20-их рр. УАПЦ (Українська автокефальна православна церква) в підсовєтських умовах опинилась поза “законом” панівного режиму. У 1927 р. стараннями совєтської влади було усунено від керівництва УАПЦ Липківського і проведено у ВПЦР[16] “своїх” представників. Внаслідок такої совєтофільської ін’єкції в кола ВПЦР в умовах совєтської дійсності, зокрема загострення психологічної, духовної напруги в українському суспільстві, простежується і моральний упадок авторитету духівництва в народному середовищі. Оскільки “попи продалися совєтам”, то, приміром, послідовники і симпатики Липківського ширили думку про потребу створити церкву “безпоповців”[17].

Зусиллями ДПУ було утримано єпископа УАПЦ Ромоданова (опонент Липківського) від рішення зняти сан і відійти від УАПЦ влітку 1928 р., водночас ДПУ і далі вважало автокефалістів “українськими контрреволюціонерами”. Внаслідок – низка арештів духовенства і вірян за звинуваченнями у “нелояльності” до совєтської влади[18], антисовєтській агітації, “організації контрреволюційного петлюрівського угруповання під виглядом церковної громади”[19], у “створенні шовіністичної організації автокефалістів “Молоде братство”[20] і т. п. Засуджували головно до трирічного заслання, концтаборів (як, приміром, автокефалістів В.Завойчинського, А.Радомицького, М.Клеоновського, С.Грушка, А.Скорохода)[21].

Особливо зактивізувалось переслідування більшовицькою владою вірян-автокефалістів, як показують дослідження сучасних істориків, з 1929 р. Зокрема у березні того року Полтавським відділом ДПУ було закрито карну справу під назвою “Самостійники”, внаслідок чого заарештовано священика Жовницького і 13 селян с. Новорощанки за звинуваченням у згуртуванні “українців для роботи над створенням незалежної України”. Священикові, у стилі тогочасної влади, були інкриміновані заклики на зібраннях церковного активу до формування “під маркою автокефальної громади” політичних угруповань, які б у часі війни виступили проти СРСР. Показово, що священик-патріот у ході слідства навіть не приховував, що справді є українським націоналістом і плекає ідею незалежності України і народовладдя[22]. Такі і подібні події в той час були поширені, в тому числі і загалом у середовищі вірян, українців.

Масові арешти, включно і духовенства часто призводили до сутичок (в т. ч. і збройних) влади з місцевими вірянами, як 1929 р. у селах Лозове Харківського, Тернівка Шевченківського, Березівка Криворізького округів та ін[23]. Такі сутички були доказом традиційної авторитетності духовенства серед місцевого населення. Це, вочевидь, послужило і стимулюючим чинником для владних структур, щоб таки знищити церкву, передусім, найімовірніше, як традиційний осередок національної духовної культури українців.

Приводом до чергової хвилі арештів і переслідувань послужила підготовка процесу над СВУ[24]. Духовенство українських церков, зокрема УАПЦ, які відкрито навіть у тих підсовєтських умовах підтримували думки про націоналізацію церкви, як слушно зауважує сучасний історик В.Пащенко[25], зрозуміло, передусім підпадали під ризик бути (і, зрештою, таки й були) долученими до тих націоналістичних сил, над якими готувалась чергова хвиля репресій в той час.

Як показують дослідження, в ході операції, пов’язаної з боротьбою з так званим “українським контрреволюційним активом”, влада планувала провести 23 обшуки й арештувати 126 священиків. Лише до процесу проти СВУ влада планува-

[15] Див.: Ченцов В., Архієрейський Д. Терор проти “реакційного духовенства”...– С. 310. Тут і далі послуговуємось цією працею.

[16] Всеукраїнська православна церковна рада.

[17] Див. про це: Ченцов В., Архієрейський Д. Терор проти “реакційного духовенства”...– С. 311.

[18] Наприклад, в липні 1927 р. ув’язнено 26 автокефалістів.

[19] Так, один зі засновників Новомиргородського осередку УАПЦ П.Кульчицький був двічі заарештований – у 1927 і 1928 р., у 1929 р. запроторений до концтабору на 10 років, в 1937 р. вбитий.

[20] Жителі с. Куцеволівки Кременчуцького округу Д.Олефик, Я.Куцевол, Я.Ричко, Ф. і Н.Патерилові, Т.Лисяк.

[21] Див.: Ченцов В., Архієрейський Д. Терор проти “реакційного духовенства”...– С. 311.

[22] Див.: Ченцов В., Архієрейський Д. Терор проти “реакційного духовенства”...– С. 311.

[23] Там само.

[24] Спілка визволення України.

[25] Пащенко В. Свобода совісті в Україні...– С. 103.

ла широкомасштабні арешти духовенства й вірян, приміром, 172 автокефалісти, серед яких мали бути два єпископи, 71 священик, 10 дяків і 89 вірян тощо. В Бердичівщині, наприклад, органи ДПУ ліквідували 27 "куркулів-автокефалістів" на чолі зі священиком Гонтай-Корнійчуком, в Кам'янці арештували священика Винарчука і єпископа Пивоварова, в с. Паланка на Уманщині – сімох вірян, тощо. Одна з груп (т. зв. "п'ятірок") СВУ, як "довели" слідчі органи, була очолена В.Чехівським і функціонувала в УАПЦ[26].

Внаслідок, як логічне продовження, 29-30 січня 1930 р. проводиться т. зв. надзвичайний Собор, на якому 40 єпископів за "контрреволюційну" діяльність засудили УАПЦ та ухвалили рішення про її саморозпуск[27]. З огляду на такі події не викликає подиву те, що врешті-решт зі 45 звинувачених у справі СВУ в суді виявилося понад 20 осіб – священики чи їхні близькі родичі (В.Дурдуківський, В. і М.Чехівські, К.Товкач та ряд інших), яким інкримінувалися стандартні для того часу звинувачення: антибільшовицька агітація, зокрема серед селян, залучення церковних громад до планів підготовки збройного протибільшовицького повстання тощо[28].

Жорстоких переслідувань у той час (кінець двадцятих років) зазнали і симпатики інших різних релігійних течій, сект[29], в тому числі й т. зв. "релігійні організації нацменшин"[30], віряни й релігійні діячі німецьких колоній[31], єврейські громади, польські ксьондзи і католики[32], симпатики різних релігійно-філософських, містичних учень (теософи, масони) та ін[33].

Зокрема, у 1927 р., як показують матеріали таємного відділу ДПУ, було зареєстровано 266 осіб духовенства та 37 сектантів, за тогочасні адміністративні межі підрадянської України вислано 33 особи. У наступному, 1928 р. влада репресувала 253 представники духовенства, з числа яких вислали – 52-ох, змусили до писемних заяв (листів) про лояльне ставлення до совєтської влади – 84-ох. За першу ж половину наступного, 1929 р. органами ДПУ було ув'язнено 374 служителі культу та 389 сектантів, з їх числа було вислано з України 90 (в тому числі – одного мусульманського та шістьох єврейських проповідників) та 270 осіб відповідно, зобов'язались не втручатись у політичні справи – 88 служителів культу[34].

Така дійсність у підсовєтських умовах, з її жорстокими переслідуваннями духовенства, вірян, з інсинуаціями і влаштуваннями комуно-більшовицькою владою показових судилищ над духовенством, з шаленим тиском атеїстичної пропаганди (в тому числі і спробами влади формувати у поневоленому українському суспільстві загальну духовну атмосферу осуду населенням антисовєтської діяльності священиків), із зарахуванням владою духовенства до вигаданих так званих антисовєтських контрреволюційних угруповань з метою винесення якнайсуворіших вироків і т. п., – такі події, отже, певна річ, наклали свої відбитки на суспільну свідомість українців – учасників та очевидців тих подій, послідовно сприяли загостренню психологічної напруги в суспільстві, в атмосфері і під впливом тих подій, зрештою, виникали в народному середовищі і релігійні рухи та пов'язана з ними духовна творчість.

Духовенство трактувалося і сприймалося владою вороже, як такі особи, які своїм життям, релігійною діяльністю здатні підняти і повести за собою громадськість. Небезпека цього піднесення загострювалась у часи спроб так званих соціальних змін, трансформацій, пов'язаних з проведенням колективізації, так званої індустріалізації тощо. Внаслідок усього цього, як зазначають сучасні історики, в період з кін. 1920-их – у 1930-ті рр. представників духовенства не рятували вже перед владою навіть заяви

[26] Пристайко В. Жертви терору...– С. 79.

[27] Комуніст.– 1930.– 6 лютого.

[28] Даниленко В.М., Касьянов Г.В., Кульчицький С.В. Сталінізм на Україні в 20-30-ті роки...– С. 277.

[29] Іоанніти, іннокенієвці, духовні християни (хлисти, духоборці, молокани та ін.), суботники, баптисти, адвентисти 7-го дня, євангелісти, трясуни, апокаліпсисти.

[30] Лютерани, меноніти, вірмени-григоріанці.

[31] Так, наприкінці 1920-их рр. були прояви масового еміграційного руху з цих колоній, що стало додатковим приводом для переслідувань.

[32] Про це свідчить, наприклад, гучна справа 1929 р. "Польської контрреволюційної і шпигунської організації ксьондзів в Україні", за якою арештовано близько 40 ксьондзів і 250 вірян-католиків.

[33] Див. про це: Ченцов В., Архієрейський Д. Терор проти "реакційного духовенства"...– С. 312-315.

[34] Васильева О.Ю. Русская православная церковь в 1927-1943 годах // Вопросы Истории.– 1994.– № 4.– С. 40.

про аполітичність та лояльне ставлення до неї[35].

Загалом тогочасна ворожа політика совєтської влади стосовно релігії і церкви, репресії, каральні акції, переслідування священиків і вірян зросли до такої міри, що зрештою папа Римський Пій XI 2-го лютого 1930-го року звернувся до світової віруючої спільноти і спонукав до молитви за врятування церкви в таких умовах. Більшовицька влада, своїм звичним популістським стилем, потрактувала це як спонукання, щоб так званий "міжнародний імперіалізм" влаштував "хрестовий хід" на комуно-більшовицьку державу. У відповідь на звернення папи совєтська влада зобов'язала митрополита РПЦ Сергія вже 15-го лютого на прес-конференції виступити із заявою про те, що в совєтській державі немає переслідувань церкви і вірян, політика уряду загалом є лояльною з цього релігійного погляду. Таку заяву негативно сприйняли у суспільстві, зокрема більшість духовенства, і вже влітку 1930 р. митрополит Сергій був ізольований, оскільки розірвалися зв'язки РПЦ з її приходами у Європі[36].

За приблизними, неповними відомостями, в підрадянській Україні було закрито 136 у 1929 р., 234 у 1930 р. і 1000 молитовних будинків наприкінці 1932 р.[37]. Більшовицькі адміністративні органи, вочевидь, з метою остаточного позбавлення можливості вірянам в майбутньому повернути храми, вимагали негайно використовувати їх в інтересах так званого "соціалістичного будівництва"[38]. Виконавчі комітети зобов'язувались секретаріатом ВУЦВК в найкоротші терміни перетворювати храми в так звані "будинки пролетарської культури та розваги", а в тих випадках, коли в найкоротші терміни закриті храми облаштувати для певних потрібних совєтській владі так званих "громадських потреб" не вдавалось, то їх примушували негайно демонтувати, розібрати, знищити[39].

Свідчення про ці події нам вдалось зафіксувати і від їх очевидців під час польових обстежень, зокрема на теренах Черкащини, як-от: "Вони [*комсомольці. – В.Д.*] ходили, вони з церкви окони викидали, комсомольці, ногами топтали ікони. Наші люди з села бігли, отнімали окони од їх та брали додому. О, таке було. А потом уже – розкидали це вже все, ті лахи попалили, те все попалили, попівське. А вже тоді, як уже стало таке, шо в церкві нема уже – сьценки [*церковні стіни. – В.Д.*] і всьо, – давай вони сьценки валяти, валять сьценки із церкви. Тоді тут стали старі люди бігти, плакать: "Нашо ви отаку робите канітєль?! Шо ви?! Люди строїли, люди вбивали, люди... А ви отаке робите, для чого ви...?". Они давай людей всякими словами... оті комсомольці... Таке робили людям, така була лайка, як церкву розбірали зовсім, о. Тоді вже шо ж, таке діло, розкидали церкву, о, нема церкви, нема нічого. І всьо, тоді вже люди – то німі, нема куди людям виходить. Давай вони шо... А, уже ті комсомольці бачать, шо люди дуже волнуються, це ж куди там, то вони то устроїли клуби, оці совєцькі вже, для людей, шоб люди вже ходили в клуб. Почали вистави ставить, людей зацікавлювати, виставами тими"[40] та інші.

Близькі родичі очевидців, зокрема діти, молодшого уже віку, часто пригадують розказані раніше і призабуті уже батьками такі свідчення: "В цю... колективізацію... каже [*мати інформаторки. – В.Д.*], приходили, там були такі комсомольці, які, каже, ікони розбивали. І вона, каже, та жінка розбила ікону – і її паралізувало. На другий день не могла ні встать, там. Вобшем, каже, хто доторкався до того церковного утваря, о, шо, ну, розкидали, розбивали, каже, той вмер – од того, той – од того... Ну нікого живого не осталося. А хто з людей, то, каже, брали тії ікони і ховали в себе, шоб тільки не порозбивали, о"[41].

Не зважаючи на такі зусилля більшовицьких

[35]Ченцов В., Архієрейський Д. Терор проти "реакційного духовенства"...– С. 316.

[36]Див. про це: Васильева О.Ю. Русская православная церковь...– С. 39-40; Ченцов В., Архієрейський Д. Терор проти "реакційного духовенства"...– С. 310.

[37]Мартирологія українських церков...– С. 908; Сталінізм на Україні: 20–30-ті роки...– С. 278.

[38]Нестуля О. Доля церковної старовини в Україні...– Ч. 2.– С. 57.

[39]Див.: Тарас Я. Голодомор як засіб боротьби з церквою...– С. 134; Нестуля О. Доля церковної старовини в Україні... – Ч. 2.– С. 57.

[40]Записав В.Дяків 1 липня 2009 р. у с. Тростянець Канівського р-ну Черкаської обл. від Полішко (дівоче Сало) Віри Тимофіївни (1911 р. н., у с. Тростянець), освіта 2 класи, працювала у колгоспі // Домашній архів автора.

[41]Записав В.Дяків 1 липня 2009 р. у с. Тростянець Канівського р-ну Черкаської обл. від корінної жительки Галини Павлівни Сидоренко, освіта середня спеціальна, бухгалтер, пенсіонер // Домашній архів автора.

адміністративних органів, ҐПУ і тощо на окупованій території України того часу, місцеве населення часто намагалось дотримуватись традиційних духовних устоїв, зокрема християнсько-релігійних, залишалося віруючим, намагалось захищати, боронити від більшовицької влади ті ще на той час існуючі та функціонуючі храми[42].

Серед різних способів нищення церков, за словами Я.Тараса, ще від поч. 1920-их рр. більшовицька влада часто влаштовувала таємні підпалювання, зокрема і особливо на Поліссі, де церкви були переважно ("майже 100 відсотків") дерев'яними. В такий спосіб приховувались імена замовників і виконавців-паліїв та водночас прогнозувались вагомі результати.

Названий автор на основі власних польових обстежень Житомирщини та Київщини зазначає, що "були люди, які їздили по селах уночі на балагулах (критих дорожних возах) і підпалювали церкви". Яскравим прикладом цього методу нищення є підпали церков у селах Ворсівка Малинського р-ну, Котівка Радомишльського р-ну, Селець Овруцького р-ну Житомирської обл. та інших, про які записав Ярослав Тарас під час експедицій у 1997-99 рр. Жителі села Ворсівка в 1935 р. "піймали палія, який підпалив церкву. До того він підпалив церкву в с. Котівка. Його хлопці хватили з балагули й убили, на другий день в село прибув загін НКВД, арештували 7 чоловіків, допитували всіх"[43].

Я.Тарас слушно зазначає, що швидка поява загону НКВД, допити, арешти людей дають підстави для думки, що такі підпали церков були спланованою акцією, якою керували органи безпеки, а виконавці були в них на службі[44]. Для підпалу церков також використовували в'язнів, яких НКВД етапами перевозили через села і закривали в церкві, зокрема, у 1926 р. один з таких в'язнів підпалив церкву в с. Норинську[45].

[42]Пащенко В. Свобода совісті в Україні...– С. 142.

[43]Зап. Ярослав Тарас 13.08.1996 р. у с. Ворсівка Малинського р-ну Житомирської обл. від Михайла Савки Дмитренка, 1915 р. н. Див.: Тарас Я. Голодомор як засіб боротьби з церквою...– С. 135.

[44]Тарас Я. Голодомор як засіб боротьби з церквою...– С. 136.

[45]Зап. Ярослав Тарас 13.07.1995 р. у с. Норинськ Овруцького р-ну Житомирської обл. від Федора Миколайовича Ващука, 1910 р. н. Див.: Тарас Я. Голодомор як засіб боротьби з церквою...– С. 136.

Такі та інші подібні події (в т. ч. і перебудова та пристосування церков для комор, клубів чи інших "громадських закладів") вражали суспільну свідомість, спонукали місцеве населення захищати церкви від вандалізму, вартувати біля них, забороняти своїм родичам ходити на танці та атеїстичні лекції тощо, хоча влада, як показують наведені та неподинокі інші відомості, оперативно і жорстоко придушувала подібні прояви релігійного руху. Це – одна з форм прояву (чи виразу) народної релігійності.

Українське населення було стероризоване і політичними репресіями, і продовольчими загонами. Відверте брутальне пограбування українського народу проводилось у руслі загальної колективізації, яка супроводжувалась на межі 20-30-х рр. різким падінням сільськогосподарського виробництва. До цього слід додати широкомасштабне замовчування голоду та вивіз хліба за кордон[46]. Як показують сучасні дослідження, в підрадянській Україні після голодомору 1921-23 рр.[47] був ще голод і в 1924-25 та 1928-29 рр.[48]. Загальне знесилення людей призводило до різних хвороб, епідемій, страшних захворювань (тиф, цинга, сибірка, туберкульоз, дезинтерія тощо). Точну кількість жертв аліментарної дистрофії та інших хвороб, що супроводжували голод в Україні у той час, встановити неможливо, але зрозуміло, що мова йде про мільйони[49].

Все це, зокрема проведення такого жорстокого безбожницького у своїй суті політичного курсу совєтського режиму на практиці, складні кризові економічні обставини того часу, насильницька масова колективізація, деградація сільськогосподарського виробництва, класово-антагоністичне розшарування українського села, запровадження репресивних методів хлібозаготівель, пошесті хвороб, зростання смертності, безпритульність, проституція, занепад традиційної моралі у суспільстві тощо накладало невигойні духовні рани на українське суспільство, вело до загострення

[46]Задніпровський О. Голод в історії України...– С. 22.

[47]Докладніше про події голодомору 1921-23 рр. та інші відповідні події, пов'язані зі специфічними формами народної релігійності того часу див.: Дяків В. Релігійний рух і пов'язана з ним...– С. 6-16.

[48]Див. про це: Задніпровський О. Голод в історії України..– С. 39-45 та ін.

[49]Там само.– С. 26-27.

психологічної напруги у ньому, яка досягла апогею в часи штучно влаштованого владою Великого голодомору 1932-33 рр.

Дію людиноненависницького механізму відбирання зерна від українських вимираючих сіл відображають і постанови політбюро та інші документи. Особливо жорстокі масові репресії активізувались під впливом комісій В.Молотова і Л.Кагановича наприкінці 1932 р. Так, наприклад, політбюро ЦК ВКП(б) тиражувало ухвали про виселення тисячів сімей з ряду областей (як-от: 500 – з Одеської, 300 – з Чернігівської, 700 – з Дніпропетровської, 400 – з Харківської), а “трійки”, за пропозицією В.Молотова, отримали право на період хлібозаготівель самостійно ухвалювати смертні вироки[50]. Стараннями Молотова політбюро ЦК КП(б)У 18 листопада 1932 р. прийняло постанову “Про заходи до посилення хлібозаготівель” (20 листопада постанову під цією ж назвою прийняло РНК УСРР)[51]. Таким чином було “узаконено” масові обшуки з негайною конфіскацією продовольства, застосовувались і “агентурні можливості” (згідно з роз’ясненням наркомату юстиції УСРР від 25 листопада стосовно виконання зазначеної урядової постанови)[52], примiром, примушували вчителів випитувати в учнів, “хто з них їв хліб, а потім доповідати”[53] про це, тощо.

Репресії посилювались. Вагому роль при цьому, либонь, відігравало і тиск та зневажливе ставлення кремлівських “вождів” (Й.Сталіна і Л.Кагановича) до українських керівників (С.Косіора, В.Чубаря, Г.Петровського) та загалом КП(б)У[54]. Зрештою наприкінці 1932 та впродовж 1933 р. відбулися таки зміни в керівництві УСРР (“першою особою” стає П.Постишев), а також значні (дві третини) заміни очільників (секретарів райкомів партії і голів райвиконкомів) на обласному та районному рівнях. Саме реалізація таких та інших подібних їм рішень кадрового, економічного та політичного характеру, найважливіші з яких ухвалювало політбюро ЦК ВКП(б), у 1932-33 рр. спричинила продовольчу катастрофу, голод й масову смертність людей у підрадянській Україні[55].

По низхідній репресіям піддавались і представники найнижчих верств влади – голови колгоспів, члени правлінь сільгоспартілей, завгоспи, рахівники та ін.[56]. Такі події ще більше загострювали духовну атмосферу в суспільстві того часу. До цього у 1933 р. додались і масові[57] авральні примусові переселення – і внутрішньоукраїнське, і з Білорусії та Росії до спустошених голодом теренів України, тощо[58].

За винятком прикордоння, в Україні комнезамівці і спеціально відряджені з міст на хлібозаготівлі робітники проводили обшуки і відбирали запаси харчів, заготовлені на зимово-весняний період (сухарі, сало, цибулю, картоплю та ін.). Владою це тлумачилось покаранням за “куркульський саботаж” хлібозаготівлі і відповідно відображалось у пресі. Водночас сама тема голоду була суворо затабуйована і саме слово “голод” в офіційних документах не згадувалось, а відповідні заходи влади, пов’язані з “голодом, проходили в документації через “особые папки”[59].

Відбувались міграції голодуючих, які, рятуючись від голоду, цілими сім’ями покидали рідні місця у пошуках засобів для існування, у пошуках хліба.

Трагічною ознакою того часу була також і дитяча безпритульність. Матері часто залишали дітей на вулиці чи в громадських місцях, або підкидали у дитбудинки, остаточно втративши віру у власні сили; було також багато сиріт, котрі після смерті батьків залишались без догляду.

Загороджувальні загони оточили Україну по периметру кордонів і не випускали голодуючих селян. Залізницями можна було їздити тільки за спеціальним дозволом. Чекісти у поїздах переві-

[50] Див.: Передмова // Голодомор 1932-1933 років...– С. 9.

[51] Див.: Кульчицький С.В. Масовий терор...– С. 386. Тут і далі послуговуємось цією працею.

[52] Колективізація і голод на Україні. 1929-1933...– С. 550-551.

[53] Кульчицький С.В. Масовий терор...– С. 387.

[54] Див.: Передмова // Голодомор 1932-1933 років...– С. 10; Заставний Федір. Демографічні втрати населення України...– С. 13; Музиченко Я. Голодомор проти волі // Україна молода.– 2002.– 23 листопада.– С. 4.

[55] Див.: Передмова // Голодомор 1932-1933 років...– С. 10.

[56] Там само.– С. 11.

[57] Десятки тисяч господарств з майном, реманентом, худобою та ін.

[58] Див.: Передмова // Голодомор 1932-1933 років...– С. 12.

[59] Див.: Кульчицький С.В. Масовий терор...– С. 388.

ряли пасажирів і забирали поживу, куплену на чорному ринку для своєї рідні. Все це влада організовувала і також з метою, щоб затаїти голодомор від іноземців. Зокрема, Л.Каганович винайшов статус т. зв. “чорної дошки”[60], який забороняв людям покидати свої села, припиняв постачання будь-якими промисловими товарами, а по хатах проводились безперервні обшуки з конфіскацією поживи.

У тих випадках, коли про такі події (в тому числі і вимирання цілих сіл) довідувались за кордоном (приміром, американський журналіст Е.Шервуд, чи французький політик Едуард Ерріо тощо), працівники ДПУ організовували своєрідні “потьомкінські села”, внаслідок чого і за кордоном спростовувалися “вигадки буржуазної преси про голод у Радянському Союзі”[61].

Знецінювалось людське життя, падала суспільна моральність, надзвичайно зростала злочинність, поширювалась проституція. Жертвами насильств ставали першочергово найслабші, зокрема діти. Л.М.Редзюк зі с. Савинці Рокитнянського р-ну Київської обл., приміром, згадувала ті події початку 1930-их рр.: “У сім’ї Танчика Василя померли він сам і його дружина, а маленька грудна дитина ще була жива, горнулась до материних грудей. То це дитинча також забрали і вкинули в яму, воно ще якийсь час сиділо в куточку ями, поки його не засипали землею...”[62]. Вражаючі епізоди подій цього часу простежуємо і в численних свідченнях інших очевидців, зокрема, опублікованих останнім часом: “Люди були тоді дуже жорстокі, як звірі. У колгоспі дерли просо, і сусідська дівчинка Коваль Федорка, дванадцяти років, узяла жменьку пшона, їсть. То браві хлопці – “активісти” били дитину, поки вона й дихати перестала. Я бачив на власні очі, як вона лежала, а з рота текло пшоно. Іншим разом хлопець-сирота украв у сусіда картоплі, то дядько поперебивав голодному сироті ноги, руки і закинув у глиняник. Там його й закопали” (зі слів Ф.Д.Завадського зі с. Красилівка Ставищенського р-ну цієї ж області)[63], тощо. Таку та іншу суголосну інформацію фіксують і дослідники – етнографи та фольклористи, в тому числі й сучасні (В.Борисенко, М.Глушко, Я.Гарасим, С.Гвоздевич, Н.Заглада, Р.Кирчів, Т.Konончук, О.Кузьменко, О.Сапеляк, Я.Тарас, І.Магрицька[64], В.Сокіл[65] та ін.). Такі відомості підтверджують і наші польові обстеження у Вінниччині та Черкащині: “То в того голод був, пробалакали, то в того... оце нема чого їсти, хліба нема, то в того, та такі тільки балачки. А тоді вже в усіх... трах-бах – оце тобі таке... Ото таке було...”[66]; “Як ми й самі пошти трохи не голодували, але шо в нас дядько був у Києві, то нам студова петльовки..., о. [...] То ми це держали тільки для заколоти, оце кипить вода – мати зараз та намочила, сюди-туди, сюди-туди, покришила-покришила, у ту кип’ячу воду, розколотила, о...: “Їжте...”. То ми таке їли... Та й то завидували... не можна...: “Ага... Ви..., ви ше й їсьте із миски?! А ми вже з миски не їмо... ай...”. А я, було, їм отвічаю: “То ви ше ж ходите... а я... сережки зняла [*продала за харчі. – В.Д.*], я й хреста зняла...”. В мене сережки були золоті, хрест золотий – тут, на грудях, на ті сорочці був... То я ж так їм все та кажу: “Пішли, – кажу, – та пішов дядько, – кажу, – наший, – таке кажу, – борошна такого доставав у Києві, то – кажу, – їмо такого”. О, таке...”[67]; “Ой, Боже! Тоді неможна було жить! Як вийдеш надвір – людочки! То там лежить людина, то там лежить людина, ой... А воно ж, бідне, їсти хоче... кричить же ж: “Ой! Дай шо ж мені! Дай шо мені трошечки! Дай мені в ротик шо!”. Шо ж ти її понесеш у той ротик, кромє святої води?! Вода була, ото таке було... було! Прямо я точно бачила й була коло його! Дивилась на такево...”[68]; “То жіночка розказує. Сама вона з Янева, а проживає в Щіках, це от біля Вінниці. Що коли вона була підлітком і йшла десь від родичів через цвинтар – а вже стемніло.

[60] Декретами ВУЦВК і РНК УСРР, які негайно публікувались у пресі, на “чорну дошку” заносились села-“боржники” по хлібозаготівлях.

[61] Див.: Кульчицький С.В. Масовий терор...– С. 389-390.

[62] 33-й: Голод. Народна книга-меморіал...– С. 303.

[63] Там само.– С. 268.

[64] Див., зокрема: Відлуння голодомору-ґеноциду 1932-1933...– С. 41-95, 106-154, 163-183; та ін.

[65] Українці про голод 1932-1933...

[66] Записав В.Дяків 1 липня 2009 р. у с. Тростянець Канівського р-ну Черкаської обл. від Полішко (дівоче Сало) Віри Тимофіївни (1911 р. н., у с. Тростянець), освіта 2 класи, працювала у колгоспі // Домашній архів автора.

[67] Там само.

[68] Там само.

Там викопали яму і опустили туда стару бабу, но не засипали десь, чи може другого ждали ше покойника (знаєте, тоді кидали, як дрова), чи може родичі там шо... не попрощалися. Короче, шо ця дівчинка йшла по стежці і впала в цю яму. Впала на бабу. В баби лопає шлунок і звідти вискочив горох. То можете представити: ця дитина гороху цього набрала в кишені, дома перемила, то вона так його поїла, шо... Оце такий, отакий голод [*у 1932-1933 рр. – В.Д.*].

Ну а в нас в селі, значить (бо біля моїх батьків через дорогу школа), а в трицять третьому році, це в голод, ну, вроді, чи вони спасали тих дітей... Но яке це спасіння, як повен погреб наклали тих трупиків, шкільний погреб. Даже приїхав якийсь з района. Заставив, шоб вивезли на цвинтар їх, о, отак"[69].

Поширювалось людоїдство, трупоїдство, торгівля людським м'ясом. Багатьох таких людожерів на початку 1930-их рр. розстрілювали члени ДПУ (хоч у Кримінальному кодексі не було статті про людоїдство), інших – засилали на примусові роботи. Так, зосібна на Біломорканалі наприкінці 1930-их рр. працювали 325 людоїдів з України – 75 чоловіків і 250 жінок[70]. Стосовно трупоїдства простежуємо тенденцію, приміром, у повідомленні начальника Харківського обласного відділу ДПУ: на 1 березня 1933 р. в області було зареєстровано 9 таких випадків, на 1 квітня – 58, на 1 травня – 134, на 1 червня – 221 випадок[71].

Певна річ, такі і подібні до них події особливо загострювали духовну атмосферу в суспільстві того часу, яка посилювалась і діями численних бандитських зграй, котрі вбивали і їли людей (головно дітей і жінок)[72].

У пошуках виходу зі скрутного становища населення вдавалось до різних методів. Надсилали листи з пропозиціями, питаннями, протестами до органів центральної та місцевої влади. В них порівнювали власне життя із життям західноєвропейської людини, зауважували, що таке становище загрожує самій офіційній владі, наводили припущення про штучність голоду[73].

Були й випадки відкритого невдоволення політикою більшовицької влади. Поширювались крадіжки. Люди масово приховували зерно від заготівель, затягували обмолот, зволікали з вивезенням на заготівельні пункти, ховали на горищах та в інших місцях, закопували, змішували з відходами і т. д.

В народі активізувалось побутування антидержавних приказок та прислів'їв ("Устань, Ленін, подивися: ми без хліба лишилися", "Голод, холод в нашій хаті – нішо їсти, ніде спати", "Сталін хліба захотів, то й придумав куркулів", "Не збирайте колоски, бо підете в Соловки", "Наш сусід уже здурів і дітей своїх поїв" та ін.), народних трактувань відомих у той час абревіатур чи скорочених назв (типу "Товарищи, опомнитесь, Россия гибнет, Сталин истребляет народ!" – так тлумачили в народному середовищі назви магазинів "Торгсин" – "Торговля с иностранцами"[74]), віршів, приміром, такого змістового спрямування:

Батьку Сталін, подивися,
Як ми в СОЗі розжилися:
Хата раком, клуня боком,
Троє коней з одним оком.

А на хаті серп і молот,
А у хаті смерть і голод.
Ні корови, ні свині,
Тільки Сталін на стіні.

Тато в СОЗі й мама в СОЗі,
Діти плачуть по дорозі.
Нема хліба, нема сала,
Бо місцева власть забрала.

Не шукайте домовину,
Батько з'їв свою дитину.
З бучьом ходить бригадир,
Виганяє на Сибір[75].

Зрештою, місцеві антисовєтські повстання і бунти вимученого владою українського селянст-

[69] Записав В.Дяків 13 липня 2003 р. у м. Калинівка Калинівського р-ну Вінницької обл. від Віктора Івановича Дацюка, 1938 р. н. (в с. Заливанщина Калинівського р-ну Вінницької обл., в Калинівці приблизно з 1963 р.), освіта середня, працював водієм // Домашній архів автора.

[70] Даниленко В.М., Касьянов Г.В., Кульчицький С.В. Сталінізм на Україні: 20-30-ті роки...– С. 133.

[71] Там само.

[72] Див.: Задніпровський О. Голод в історії України...– С. 29.

[73] Там само.– С. 29-30.

[74] З цих магазинів та закритих розподільників користувались переважно ті, чиїми руками на місцях і відбувалось масове вбивство народу.

[75] 33-й: Голод. Народна книга-меморіал...– С. 110.

ва спалахували таки до голодомору 1932-33 рр., щоправда, вже у значно менших масштабах, ніж упродовж 1920-их. Так, зокрема, сучасний історик С.В.Кульчицький наводить відомості ДПУ УСРР з Центрального архіву СБУ, за якими у листопаді 1932 – січні 1933 рр. в Україні було зафіксовано 436 терактів (64 вбивства совєтських активістів, 48 замахів на вбивство, 211 підпалів)[76]. Про характерні політичні настрої місцевого населення, зокрема й тих, хто у минулому підтримував більшовизм, прочитуємо у письмових донесеннях голів колгоспу, приміром, про відверті заяви типу: "Я – партизан, бив куркулів, а сьогодні згоден різати комуністів"[77] тощо.

Отже, на початку тридцятих років двадцятого століття простежуємо духовну напругу в українському суспільстві в умовах більшовицької окупації. Тут відчувається зв'язок з попередніми подіями на цій території, зокрема, наслідки Першої світової війни, польсько-української та російсько-української війн, політики воєнного комунізму, жорстоких переслідувань місцевого населення російською більшовицькою владою, голодомору 1921-23 рр., впровадження політики войовничого атеїзму, придушення антирадянських повстань: Холодний Яр, у селах Мліїв та Черепин на Черкащині тощо. В тому числі простежується у тридцятих роках двадцятого століття і специфічний розвиток народної релігійності українців в умовах більшовицької окупації того часу. Він є своєрідним продовженням цього явища у попередніх роках, зокрема двадцятих: потужного релігійного руху і пов'язаної з ним духовної творчості. Зв'язок простежуємо на основі відомостей, спогадів очевидців подій тих часів, приміром, Павла Тичини[78], Юрія Липи[79], Юрія Горліс-Горського[80] та Сергія Єфремова[81] (про 1920-ті роки), Василя Барки[82] та Миколи Жулинського[83] (про 1930-ті роки), Аркадія Любченка[84] (про 1940-ві роки) тощо. У 1930-их рр., в умовах безвиході і атмосфері загального жаху в народі по особливому поширювались, у тому числі і прочанами та стигматиками чутки і повір'я релігійного змісту (про Господні покарання), "модернізовані" під впливом подійного ґрунту уявлення, вірування, легенди апокаліптичного змісту, ворожба, спіритизм і т. ін. В.Барка у романі "Жовтий князь", зокрема, наводить "розмову пригніченої наближенням безжалісного лиха Дарії Катранник зі старою матір'ю. Бабуся віщує наближення горя, бо в Письмі сказано: "Живемо в кінці часів. Тож антихристи спішать зло довершити. Це з ікон видно; Спаситель на хресті мучиться, а внизу вони, домальовані, скрегочуть, глядячи на безвинного... Люди кажуть, що вкоїться пекельство, аби відзначити дев'ятнадцять віків після розп'яття: так кажуть"[85].

Налякані жахіттями дійсності, люди у різних подіях убачали лиховісні знаки: завершення XIX ст. (хоч із запізненням, але повинне відзначитися "якимось пекельством"); падіння мертвих птахів; червоний прапор, "який набухає і чорніє від пролитої крові ("То тільки видається, що їх прапори червоні, вони темні", – мовиться у цьому творі ("Жовтий князь")[86].

Політика більшовицької влади (боротьба проти народу, релігійності) викликала зворотну реакцію у суспільстві – виникнення і поширення специфічних форм народної релігійності, релігійного руху і пов'язаної з ним духовної творчості. Ескалація більшовицького наступу на вкорінені основи народної релігійності наклала специфічний відбиток на індивідуальну та колективну поведінку і уявлення. Голод і смерть особливо вплинули на релігійні почуття, звичаї і обряди, які функціонували тоді у вкрай несприятливих умовах переслідування релігії і церкви, вірян.

---

[76]Центральний архів СБУ.– Ф. 16.– Оп. 27.– Спр. 4.– Арк. 3. Див.: Кульчицький С.В. Масовий терор...– С. 391.

[77]Передмова // Голодомор 1932-1933 років...– С. 26.

[78]Тичина П. Сонячні кларнети: поезії / Упоряд., підгот. текстів, примітки С.Гальченка. Редактор О.Зелик.– К.: Дніпро, 1990.– С. 312, 363.

[79]Липа Ю. Ганнуся // Дзвін.– 1991.– № 1.– С. 29-31.

[80]Горліс-Горський Юрій. Ave Dictator: Повісті.– С. 94-95.

[81]Єфремов С. Щоденники, 1923-1929.– К.: ЗАТ "Газета "РАДА", 1997.– С. 42, 57-58, 88, 118, 123, 402.

[82]Барка Василь. Жовтий князь...

[83]Жулинський М. У світлі віри...– С. 5-22.

[84]Щоденник Аркадія Любченка.– Львів; Нью-Йорк: Вид-во М.П.Коць, 1999.– С. 95.

[85]Жулинський М. У світлі віри...– С. 10; Барка Василь. Жовтий князь...– С. 53.

[86]Жулинський М. У світлі віри...– С. 11; Барка Василь. Жовтий князь...– С. 53.

Статті



Леся ГОРОШКО

"ВОГНЮ ЧОРТ БОЇТЬСЯ, А В ВОДІ СЕЛИТЬСЯ" (ТРАДИЦІЙНІ УЯВЛЕННЯ УКРАЇНЦІВ ПРО ВОДУ ЯК ЛОКУС МІФОЛОГІЧНИХ ІСТОТ)

Lesya HOROSHKO. "The Devil is afraid of Fire but dwells in Water"(The Ukrainians' Traditional Notions of Water as a Site of Mythological Creatures).

Поряд із сакралізацією водної стихії, вона сприймалася і як джерело хаосу, небезпеки і захворювань, місце локалізації злих демонів і душ померлих. Із такими переконаннями пов'язані також уявлення про те, що внаслідок дії нечистої сили вода, яку використовують для щоденного вжитку, може стати занечищеною, небезпечною та шкідливою для людини. Сукупно такі погляди знайшли своє вираження у демонологічних віруваннях, народних легендах, казках, прислів'ях, деяких обрядах, низці звичаєвих настанов і заборон стосовно побутового використання води тощо.

Свого часу різні дослідники торкалися окремих аспектів досліджуваного питання (П.Богатирьов, Н.Вархол, Л.Виноградова, В.Галайчук, М.Жуйкова, Ф.Колесса, Я.Конєва, К.Кутельмах, Є.Левкієвська, Н.Хобзей та інші). Проте призбираний упродовж експедиційних обстежень матеріал (як власний, так і нотатки старших колег) спонукав проаналізувати ці розрізнені факти і вплести їх у загальну канву наукових студій, зупинившись докладно на тих уявленнях, які пов'язують воду з представниками т. зв. нижчої міфології[1].

Як свідчить аналіз етнографічних відомостей XIX – поч. XX ст. (записи І.Вагилевича, Д.Лепкого, З.Кузелі, Ф.Потушняка, Ю.Шнайдера, П.Чубинського, І.Радченка, В.Менчиця, Д.Яворницького та ін.), а також дані сучасних польових досліджень, скрізь в Україні вірили, що у різних водоймах, особливо стоячих (болота, ставки, озера), живе нечиста сила. Жителі Бойківщини ставились до них з острахом, оскільки, за народними віруваннями, тут перебували дідько чи інші злі істоти – убійник, блуд, ман, які лякали і збивали з дороги подорожніх[2]. На Сколівщині дітей лякали чорною панею, яка, за розповідями місцевих жителів, занотованих О.Галько, зустрічала людей біля потоку. На зустріч із нечистою силою натякали й мешканці с.Труханова Сколівського р-ну: вони розповідали про невидиму істоту, яка начебто прала у потоці[3].

Схожі відомості маємо і з інших місцевостей Карпат. Так, гуцули вірили, що в Несамовитому озері на Чорногорі пересиджують "щезники" (чорти, нечиста сила) і, якщо кинути туди камінь, можна спричинити бурю. Тут же під владою Триюди, Арідника (диявола) перебувають і "чортові душі" – душі грішників, які носять набиті градом мішки[4]. За іншими відомостями, у замерзлому

---

[1] *У статті не розглядатимуться уявлення про персоніфіковані хвороби.*

[2] Вагилевич І. Бойки, русько-слов'янський люд у Галичині // Жовтень.– 1978.– № 12.– С. 127; Лепкий Д. Земля в людовій вірі // Зоря.– 1895.– Ч. 3.– С. 53; Лепкий Д. Вода в людовой вірі // Зоря.– 1888.– Ч. 9.– С. 160; Лепкій Д. Домашнє житє нашого люду въ деякихъ єго вірованяхъ // Зоря.– 1887.– Ч. 6.– С. 95.

[3] Архів ІН НАН України.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 461.– Арк. 10, 52. **Уявлення про істот, які полюбляли прати чи купати своїх дітей здебільшого після заходу сонця, притаманні й жителям Південної Лемківщини й Опілля: тут їх називали "богинями", "мамунами"** (Вархол Н. Жінка-демон в народному повір'ї українців Східної Словаччини // Наук. зб. музею укр. к-ри у Свиднику.– Пряшів, 1982.– Вип. 10.– С. 276; Кузьмінська Б. Межа в традиційних демонологічних уявленнях опілян // Народознавчі Зошити.– 2006.– Зош. 1–2.– С. 51; Kolberg O. Dzieła wszystkie.– Wrocław; Poznań: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1973.– T. 51: Sanockie-Krośnieńskie.– Cz. 3.– S. 30).

[4] Кузеля З. Віруваня Гуцулів про бурі з останніх днів червня 1885 р. // Записки НТШ.– Львів, 1908.– Т. LXXXVI.– С. 149; Жуйкова М. Східнослов'янська лексика неправедної смерті // Народознавчі Зошити.– 2000.– Зош. 4.– С. 587; Архів ІН НАН України.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 260.– Арк. 48–48 (зв.).

озері сидять 12 помічників Бурівника, до обов'язків яких належить сікти лід на крупу, яку згодом і розсипають царинами (городами, великими ділянками поля)[5]. У селах бойківсько-гуцульського порубіжжя уособленням нечистої сили вважали вогники, які ніби-то час від часу з'являються на поверхні води. Називали такі вогники "сатаною"[6].

За повідомленням Ф.Потушняка, жителі деяких закарпатських сіл вірили, що у болоті живе "гадячий цар", а також вважали, що закинуті криниці з часом переходять під владу нечистої сили[7]. Побутували серед закарпатських верховинців і вірування у т. зв. "водяного упиря", якого уявляли великою страшною людиноподібною істотою, що живе біля води, ловить і вбиває людей; з ним задля успішної риболовлі рибалкам належить ділитися частиною улову[8]. Схожі уявлення про водяника і необхідні йому дари відомі й серед жителів інших місцевостей України. Скажімо, на Слобожанщині, коли "водяні чорти" починали рвати греблі, що вважалось ознакою їхньої сердитості на відсутність бодай якогось "приходу", за необхідне вважали кинути у воду коня у збруї або й із возом, у пожертву водяникові узвичаєним для пасічників тут вважалось втопити перший рій[9]. Про рибалок, які під час риболовлі піймали в сіті водяника і, до смерті налякані, повтікали додому, переказували на Поділлі[10].

Розлога "характеристика" цього представника потойбіччя міститься і в інших етнографічних джерелах. За даними В.Гнатюка, водяник пересиджує у ріках і криницях, схожий на людину, проте має довгого хвоста і крила, водночас може набирати подоби чоловіка, дитини, цапа, пса, кота, качура, риби. Полюбляючи збиткуватись над п'яницями, він може завести їх у болото. У разі, якщо люди наближаються до його домівки – купаються чи перебувають на березі, – може дуже їх налякати, внаслідок чого вони ще довго відходитимуть від переляку. Дещо інші стосунки у нього з рибалками: біля їхнього вогню, розкладеного на березі, він полюбляє грітися. За дружин водяник обирає потопельниць, до яких викликає сільських акушерок. З Лубенщини маємо оповідання у записі В.Милорадовича, в якому йдеться про дівчину, яку мати в дитинстві прокляла словами "шоб тебе чорти взяли". Підрісши і йдучи до вінця через греблю, дівчина впала у воду. Впродовж певного часу її мали за потопельницю, але якось маму дівчини щось покликало через вікно бабувати і, завівши, кинуло у воду.

---

[5]Гнатюк В. Нарис української міфології.– Львів: ІН НАНУ, 2000.– С. 85.

[6]Schnajder J. Z życia górali nadłomnickich // Lud.– Lwów, 1912.– T. XVIII.– S. 174. **Схожі факти потрапили до поля зору й збирачів на теренах Холмщини, зокрема Грубешівщини: тут мерців наділяли здатністю блукати болотами у вигляді вогнів, які називали "свіцюхами"** (Конєва Я. Хтонічний світ холмщаків та підляшуків // Холмщина і Підляшшя: Іст.-етнографічне дослідження.– К.: Родовід, 1997.– С. 311–312). **Загалом географія побутування оповідей про блукаючі вогники досить широка: скажімо, їх вважали душами зневажених дівчат і нехрещених дітей (українці, росіяни, угорці), грішників, які померли без сповіді, чарівницями (поляки), чортами (росіяни), а також вказівкою на заховані скарби (східні і західні слов'яни) тощо. Поширеними локусами зустрічі з ними, поміж іншими, є власне багнисті місця, мочарі, трясовини, водойми, місця, куди викидають предмети від обмивання покійника. У вигляді миготливого світла українці уявляли й блуд, який може завести людину, поміж іншим, на болота і на води** (Колесса Ф. Вірування про душу й загробне життя в українській похоронній і поминальній обрядності // Записки НТШ.– Львів, 2001.– Т. CCXLII.– С. 26; Левкиевская Е.Е. Огни блуждающие // Славянские древности (далі – СД).– Т. 3.– С. 511–512; Вроцлавський К. Із студій над сучасним народним демонологічним оповіданням // Народна Творчість та Етнографія.– 2007.– № 1.– С. 117; Гоппал М. Семантична модель угорських вірувань про злого духа-лідерца // Народна Творчість та Етнографія.– 2006.– Спецвипуск 4.– С. 25, 26, 30; Гнатюк В. Нарис української міфології...– С. 123).

[7]Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции.– Москва: Индрик, 1997.– С. 61; Потушняк Ф. Вода, земля и воздух (в народном вірованю) // Зоря-Hajnal.– 1942.– Ч. 3–4.– С. 356.

[8]Богатырев П.Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья // Вопросы теории народного искусства.– Москва: Искусство, 1971.– С. 279; Симоненко И.Ф. Быт населения Закарпатской области (По материалам экспедиций 1945–1947 гг.) // Советская Этнография.– 1948.– № 1.– С. 81.

[9]Милорадович В.П. Заметки о малорусской демонологии // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія.– К.: Либідь, 1991.– С. 425.

[10]Драгоманов М. Малорусскія народныя преданія и разсказы.– К.: Типография М.П.Фрица, 1876.– С. 48.

Потрапивши під воду, старенька побачила будинок, в якому її донька жила з нечистим[11].

Низку оповідок про "потопника", "потопленика" (вірогідно, етимологія прізвиська пов'язується власне з діяльністю водяника: *потоплювати* когось) віднаходимо й у праці Н.Вархол, матеріалом до якої слугують уявлення і повір'я українців Східної Словаччини. З праці цього автора довідуємось, що у лемків Пряшівщини побутували різноманітні уявлення про потопника: його змальовували як маленького на зріст чоловіка з довгою бородою, який палив довжелезну люльку, що сягала самої води, сидячи на вербі біля ріки; як голу дитину зі світлими кучерями, яка плакала біля річки; вважали потоплеником і сильний вітер, що топить людей затягуючи їх у воду тощо.

Збереглися у цьому регіоні, зокрема на Гуменеччині, й міфологічні оповідки про водяника. За однією з них, чоловік поблизу ріки побачив лісника, зі слідів якого дзюркотіла вода. Коли чоловік завів у воду коней, потопник накинув йому на ногу золотий ланцюг, щоб втопити, проте коні винесли чоловіка з води разом із ланцюгом, який він і заховав вдома. Опівночі потопник прийшов за своєю власністю з погрозою затопити увесь Ужгород у разі відмови. Повернувши собі ланцюг, потопник і надалі продовжував топити людей. Оптимістичнішу кінцівку має інший переказ про потопника, якого зображали як "грубой паця, шо спало у воді пуд брилов; у туй воді, що з югу, Ужгородська вода, шо іде з Верховини, з Великого і Малого Березного". Саме там, за оповідями, влітку купалися вояки і завше був один потопельник, чию смерть і приписували потопникові. Подолати його зуміли, лише накинувши на нього грубу линву і витягши з води, тріумфуючи з цього приводу усвідомленням того, що "потопник не є вецей"[12].

Зв'язок водойм із різноманітною "нечистю" ілюструє ще одна згадка з цих же ж теренів: тут, за віруваннями, "страшки" могли заманити, завести людей до мочарів, рибників тощо[13]. Вірили на цих теренах і в перелесниць – істот, які, за різними відомостями, спокушали чоловіків, підмінювали новонароджених дітей, били і калічили тих, хто заснув у борозні, тощо. За переказами, вони пересиджували під мостом[14], а тих людей, які танцювали вночі з суботи на неділю, після смерті чекала покута: танцювати з перелесницями у болоті[15].

Лемки Великоберезнянщини, як і гуцули Косівщини і Верховинщини, а також бойки Дрогобиччини, вважали річки і джерела домівкою русалок[16]. Про зустрічі із русалками поблизу водних локусів, куди їх згодом і проводжали, відомо й з інших теренів України: Слобожанщини (дані В.Милорадовича), Полісся (відомості К.Кутельмаха, В.Галайчука, Н.Гаврилюк, Р.Кирчіва), Холмщини і Підляшшя (матеріали

[11]Гнатюк В.М. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія...– С. 392; Гнатюк В. Нарис української міфології...– С. 116–118; Милорадович В.П. Заметки о малорусской демонологии...– С. 425; Иванов П.В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии.– Харків: ХОЦНТ, 2007.– С. 13.

[12]Вархол Н. Чоловік-демон в народному повір'ї українців Східної Словаччини // Наук. зб. музею укр. культури у Свиднику.– Пряшів, 1985.– Вип. 12.– С. 235–236.

[13]Шмайда М. Повір'я про природу // Дукля.– 1965.– № 3.– С. 122.

[14]**Ставлення до моста в народній традиції визначається, поміж іншим, тим, що на нього накладаються негативні якості природних об'єктів, над якими він пролягає: різноманітні водойми і прірви. Відображено такі уявлення й у фольклорі**. *Докл. про символіку моста див.*: Виноградова Л.Н. Мост // СД.– Т. 3.– С. 303–307; Сирко І. Символіка образу "моста" в українській народній пісні // Вісник Львівського ун-ту. Серія філологічна.– Львів, 2006.– Вип. 37.– С. 161–166; Biedermann H. Leksykon symboli.– Warszawa: MUZA SA, 2001.– S. 223–224; Kowalski P. Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie.– Warszawa; Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.– S. 324–326. Пор.: Драгоманов М. Малорусскія народныя преданія...– С. 46, 48; Легенди та перекази / Упор. та прим. А.Л.Іоаніді.– К.: Наук. Думка, 1985.– С. 55–56; Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 260.– Арк. 38 (зв.)–39.

[15]Вархол Н. Жінка-демон...– С. 278, 282.

[16]Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 466 б.– Арк. 55, 143; Вінценз С. На високій полонині // Жовтень.– 1969.– № 11.– С. 125; Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник.– Львів, 2002.– С. 163; Лепкій Б. Обрядъ хрещеня малыхъ дітей на Руси та деякі віcрованя и забобоны людові // Зоря.– 1887.– Ч. 18.– С. 297.

К.Карабович) тощо. На Слобожанщині (Куп'янщина) на поч. XX ст. побутував звичай шкаралупки від крашанок перед тим, як викинути в ріку, мнути руками, оскільки у випадку недотримання такої настанови ними могли б скористатись русалки – їздили б рікою. На цих самих теренах крашанку, "з якої вмивались" у Страсну п'ятницю, кидали в ріку для русалок і потопельників[17].

Схожим чином повсюдно в Україні з різноманітними водоймами пов'язували й місцезнаходження чортів, оскільки часто саме тут вони й творили людям усілякі капості. У мочарях, болотах, водяних млинах оселяли чортів жителі Холмщини і Підляшшя. У безоднях, озерах і трясовинах локалізували їх і інші жителі заходу України. Тут болота і багна вважали входом до чортячого царства, де, вірогідно, куцохвості й зберігали свої скарби (записи Д.Лепкого). Гуцули навіть вважали, що "він, пек му, ґазда ид Озїрєм"[18].

Містяться такі згадки й у фольклорних джерелах. В оповіданні зі збірника М.Драгоманова чорт, бажаючи віддячитись чоловікові за врятування життя від вовка, добув із ріки мішок грошей. У цьому ж джерелі віднаходимо й інші оповідання, які промовисто ілюструють уявлення про зв'язок нечистої сили, зокрема чортів, із водою. На Поділлі І.Радченко занотував переказ, з якого довідуємось про пригоди музик, які, цілу ніч відігравши на чортячій забаві, після перших півнів опинилися на камені посеред ставу, порослого очеретом. Завдяки його ж записам відомо про чорта, який, вдаючи потопельника, намагається затягти у воду людей. До речі, на Верховинщині досі збереглося вірування, що людину, яка топиться, не варто рятувати, оскільки її "кличе щезник"[19]. В оповіданні, записаному В.Менчицем, "той, шо грошей своїх стереже" у вигляді щуки сидить у криниці; на дні водойми нечиста сила переховує й інші скарби – скриньку із зірками[20].

Різноманітними згадками цього ж типу повняться й інші джерела. Скажімо, у народній оповіді з Лубенщини чорт, потоваришувавши із селянином, який ішов жати очерет, завів його далеко у болото[21]. Про оселення нечистого у багнистих місцях натякає й лубенська веснянка: "А сей буде у болоті меж чортами старший"[22]. У казці, записаній В.Гнатюком на Закарпатті, випадковість завела чоловіка до млаки, в якій його піймав "дябол"[23]. Схожу оповідку, в якій йдеться про зв'язок нечистого із водоймами, маємо і з інших західноукраїнських теренів (Лемківщина). У ній Ісус Христос, вирішивши покарати пихатого кума, кинув його в озеро зі словами: "Но, кедь чорт тобі кумом, то ідь і ти ід чорту, твому кумові"[24]. Промовистою у цьому контексті є й на-

---

[17]Милорадович В.П. Заметки о малорусской демонологии...– С. 414; Кутельмах К. Русалки в повір'ях поліщуків // Записки НТШ.– Львів, 2001.– Т. CCXLII.– С. 102, 103, 106, 109, 120; Карабович К. Народні вірування // Холмщина і Підляшшя...– С. 317; Гаврилюк Н. Про локальну спільність і диференціацію обрядово-світоглядних традицій Чорнобильського Полісся // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження.– Львів: ІН НАН України, 1997.– Вип. 1. Київське Полісся. 1994.– С. 343; Галайчук В. Прозовий фольклор Київського Полісся // Полісся України...– Вип. 1.– С. 230, 232; Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 280 б.– Арк. 114, 115, 117; Иванов П.В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда...– С. 91, 92; Кісь О. Дівчина-русалка: зваба безодні (імпліцитний код) // Студії з інтеґральної культурології 1. THANATOS.– Львів, 1996.– С. 106; Плачинда С.П. Словник давньоукраїнської міфології.– К.: Велес, 2007.– С. 206–207. *Докл. про витоки образу русалки, його романтизацію в етнографічній і художній літературі див.*: Кутельмах К. Русалки в повір'ях поліщуків...– С. 87–153.

[18]Карабович К. Народні вірування...– С. 317; Лепкий Д. Чортъ (Після понятій и вірованя люду) // Зоря.– Львів, 1887.– Р. VIII.– Ч. 3.– С. 45; Онищук А. Матеріяли до гуцульської демонольоґії. Записані у Зеленици, надвірнянського повіта, 1907–1908 // Матеріяли до української етнольоґії.– Львів, 1909.– Т. XI.– С. 3.

[19]**"Він-щезби", "щезби", "бодайби щез", "щезун", "щезник", "ощизник" тощо – віддієслівна форма назви чорта, яка слугує для табуйованого називання нечистого у карпатських говірках.** *Докл. див.*: Хобзей Н. Гуцульська міфологія...– С. 191–193.

[20]Драгоманов М. Малорусскія народныя преданія...– С. 43, 47, 54, 68, 84.

[21]Милорадович В.П. Заметки о малорусской демонологии...– С. 419.

[22]Там само.– С. 422.

[23]Гнатюк В.М. Казки Закарпаття.– Ужгород: Карпати, 2001.– С. 95.

[24]Кралїцкий А. Відки взяла ся жаба? // Житє і Слово.– 1894.– Т. 1.– С. 147.

родна балада з теренів Пряшівщини, послуговуватись якою можемо завдяки запису М.Шмайди:

Ішло дівча на воду
През попову загради.
Стретнув єй там младенец
Дай ту, дівча, свой вінец.
Не дам я ті свой вінец,
Бо ты з пекла младенец.
По чим ты мня спознала,
Жесь мня з пекла назвала.
По качачій ножочці,
По крученой палічці,
По червеній чапочці.
Як ю хопив, так ю ніс,
Понад камінь, понад ліс.
Пришов він з ньов над пекло,
Боже, боже, як тепло...[25]

Своєрідне народне "пояснення" перебування усілякої нечисті у воді міститься власне у космогонічному міфі: після створення світу Сатанаїл вирішив звести Господа з ангелами зі світу втопивши, проте усі спроби виявились марними, а за кару Бог кинув його разом із темними ангелами-помічниками у воду (Ольгопільський повіт, Східне Поділля). За одним із варіантів міфу з Покуття і Гуцульщини, "він-щезби" поробив у землі дірки, щоб утопити Творця, і, втікаючи, потрапив до однієї з них, внаслідок чого "пішов під воду тай и тепер там сидит"[26].

Відома на Гуцульщині й інша версія одомашнення нечистим саме цієї частини світового простору. Легенда, в якій йдеться про створення першого млина, оповідає, що в давнину люди не мали чим змолоти збіжжя, тому попросили Господа допомогти. Проте Бог зволікав із будовою, отож, люди вдались по допомогу до явидника, який радо допоміг їм в обмін на їхні душі. Проте пустити воду на млинове колесо він не зумів. Вдалося це, власне, Господові, який перегородив потік, спрямувавши в такий спосіб воду до млина, а вода вхопила рогатого Юду, кинула на лотоки і занурила під камінь, "де і до нині сидить" ("де він і доси тре си")[27].

Таким чином, на початку акту світотворення нечистий пов'язаний із водою, тобто нижньою частиною простору. Під час творення світу вода стає частиною Божого порядку, проте після завершення креативного процесу (меншого чи більшого) співтворець Бога знову повертається туди, звідки й розпочався увесь світ.

Повсюдно в Україні водойми вважали також місцезнаходженням душ потопельників. За віруваннями гуцулів, вони з'являються поблизу місця своєї смерті, ввечері виходять з води "сушитися", лякають перехожих, "вівкають" і є особливо небезпечними для "дарабашів" (сплавників лісу). На півдні Лемківщини їм приписували здатність заманювати до води людей. З метою захисту від потопельників на Закарпатській Бойківщині перехожі кидали у воду каміння. Натомість на Гуцульщині така дія не схвалювалася, оскільки це могло сполохати потопельників, які по заході сонця "сушилися" на камінні і відтак проклинали б живих. На Покутті потопельників, яких називали "старчи", уявляли істотами в довгих шатах і з розпущеним волоссям, які ходили мілководдям, волаючи "уха", сміючись або плачучи[28]. Із записів П.Чубинського з Проскурівщини (Центральне Поділля) відомо, що потопельники мають звичкою на новий місяць припливати до того місця, де втопилися, і купатися при місячному світлі[29]. За даними В.Гнатюка, українці вірили, що ці іс-

[25]Вархол Н. Чоловік-демон...– С. 239–240.

[26]Чубинський П. Мудрість віків.– К.: Мистецтво.– Кн. 1.– С. 146–148; Kolberg O. Dzieła wszystkie.– Wrocław; Poznań: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1963.– T. 31: Pokucie. Cz. 3.– S. 85–86; Wiedźmy, czarty i święci Huculshchyzny: Mity i legendy.– Warszawa: Koldruk, 1997.– S. 21–22.

[27]Шухевич В. Гуцульщина.– Львів, 1908.– Ч. 5.– С. 15; Wiedźmy, czarty i święci Huculshchyzny...– S. 27.

[28]Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 257 г.– Арк. 33, 39; Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 260.– Арк. 9 (зв.), 47; Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 466.– Арк. 28; Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 466 б.– Арк. 33; Онищук А. Матеріяли до гуцульської демонольоґії...– С. 2, 55; Богатырев П.Г. Магические действия, обряды...– С. 262; Шмайда М. Повір'я про природу...– С. 122; Mroczko K.Fr. Śniatyńszczyzna. (Przyczynek do etnografii krajowej) // Przewodnik naukowy i literacki.– 1897.– T. XXV.– Z. IV.– S. 293–294.

[29]Чубинський П. Мудрість віків...– Кн. 1.– С. 206.

тоти можуть перевернути човна і пустити людей з водою, якщо хтось вдарить їх веслом. До арсеналу "пустощів" потопельника народна уява зараховує і той випадок, коли він дозволяє рибалці піймати себе в сіті замість риби, внаслідок чого той із часом помирає від переляку[30].

Уявлення про потопельників – злих і мстивих істот, які, не доживши власного віку, намагаються вкоротити його й іншим – належать до тих реалій, які досі побутують на досліджуваних теренах і потрапляють до поля зору збирачів етнографічних даних. Скажімо, під час польових розслідів на Західній Бойківщині (с. Трушевичі Старосамбірського р-ну) від літньої респондентки вдалось занотувати відомості про те, що в їхньому селі у старій криниці втопилася маленька дівчинка, яку, як переказують, туди затягнув "топильник". Схожу згадку зафіксовано й на теренах Наддніпрянщини (с. Набутів Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл.). Тут також оповідали, що ризик утопитися в місці, де вже був потопельник, значно зростає, вірогідно, саме тому респондентка була вельми емоційною: "Ой, не йдіть же ж туди, бо там же ж утопленик!.. Бо вже ж як там утопився, то вже ж не йдіть, бо вже ж..."[31]. На Гуцульщині (с. Білоберезка Верховинського р-ну) на основі уявлень про потопельників сформувався цікавий звичай (він побутує і досі), за яким на Івана Купала родичі втоплених дітей просять когось із дівчат сплести для їхньої дитини вінок і кинути на воду: вірять, що в тому місці, де він зупиниться, з'явиться русалка – вірогідно, душа дитини[32].

Знайшли свій відгомін такі уявлення і у прозовому фольклорі. Виникнення водяних лілій народна уява пояснює у вельми поетичний спосіб. За версією зі Східного Поділля (с. Морозівка Хмельницького р-ну Вінницької обл.), вони виникли у часи татарської навали у тому місці, де вкоротили собі віку потопившись молоді вродливі дівчата, які не бажали потрапити до ясиру. На Волині (с. Ржищів Горохівського р-ну Волинської обл.) їх поява є наслідком людської гордині і прокляття: зустрівшись на вузькому містку через болото, два весільні поїзди ніяк не могли розминутись. Один із бояр спересердя вигукнув проклін на адресу гостей з іншого весілля, внаслідок чого всі провалились у болото. На тому місці утворилось чисте озеро, з якого вечорами ще довго виходили дві наречені розчісувати свої коси, а на його плесі розцвіли лілії, що своєю формою дуже нагадують корону нареченої. Свою оповідь про купавниць – квіти, які вміють плакати – мають і жителі Центральної Бойківщини. У с. Хітар Сколівського р-ну на Львівщині записано легенду про водяну лілію, яка стала свідком потоплення дівчини, ошуканої багатим хлопцем, внаслідок чого купавниці щоранку плачуть[33].

Загалом вірування про локалізацію у воді (морях, болотах, крутежах, річках, озерах, криницях, джерелах, калюжах) різних демонічних істот (потопельники, русалки, віли, самодіви, богинки та ін.) поширені в різних етнотрадиціях[34].

Загальновідомими в різних народів були й вірування у вплив злих сил (повітряних демонів, повісельників, потопельників) на різні атмосферні явища. Саме вони, за давніми уявленнями, спричиняють зливи, град, бурі чи, навпаки, затримують небесну вологу (дощ), що призводить

[30]Гнатюк В. Нарис української міфології...– С. 219.

[31]Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 466 в.– Арк. 135; Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 466 г.– Арк. 5.

[32]Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 466 б.– Арк. 55.

[33]Легенди та перекази...– С. 74, 133, 145.

[34]Гіппіус В. Коваль Кузьма-Дем'ян у фольклорі // Етнографічний вісник.– 1929.– Кн. 8.– С. 35; Володіна Т. Нічниці в традиційній культурі українців та білорусів // Народознавчі Зошити.– 2002.– Зош. 3–4.– С. 216; Жуйкова М. Магічне коло в культурі та мові східних слов'ян (до генези ідіоми на кривой не объедешь) // Народознавчі Зошити.– 2002.– Зош. 3–4.– С. 196–198; Киреевский И.Р. Мифы древних славян.– Харьков: Глобус, 2006.– С. 117–128; Персонажи славянской мифологии. Рис. Словарь / Сост.: А.А.Кононенко, С.А.Кононенко.– К.: Корсар, 1993.– С. 39, 40, 168; Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века.– Москва; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1957.– С. 38, 85–87, 106; Пульнер Й. Обряди й повір'я, сполучені з вагітною, породілею й нарожденцем у жидів // Етнографічний вісник.– 1929.– Кн. 8.– С. 104–105; Kadłubiec D. Utopiec jako znak // Literatura ludowa.– 2006.– NR. 6 (50).– S. 63–66.

до посухи[35]. Чимало прикладів таких і інших вірувань (негода, посуха – покарання за поховання в землі "нечистого" померлого, осквернення води внаслідок самогубства тощо) збереглося й у світоглядній традиції українців[36].

Уявленнями про локалізацію демонічних сил у воді та їхню особливу активізацію в певні періоди календарного циклу чи в певний час доби зумовлені відомі в різних регіонах України заборони щодо купання у водоймах. Так, на теренах бойківського Підгір'я, Галицькій Гуцульщині і бойківсько-гуцульському порубіжжі побутувала заборона купатися до Івана Купала (щоб не занедужати, вберегтися від плазунів). На Західному Поліссі заборона стосувалася власне дня Івана Купала, оскільки вірили, що "Купала заказав купатися". На Покутті, Наддніпрянщині, Холмщині і Підляшші обмежувалось купання на Зеленому тижні – у час, коли, за народними віруваннями, потрібно остерігатися русалок, потопельників та укусів змій і п'явок. Схоже пояснення на поч. XX ст. занотоване й на Слобожанщині (Полтавщина). Тут табу на купання накладалося у період до Зелених свят – час, коли мавки можуть залоскотати плавця. Купіль уможливлювався лише за умови купання з полином і виголошування примовки: "Мавка, мавка, на тобі полинь, а мене покинь!". Подекуди, наприклад на Підгір'ї, також табуювалося купання після заходу сонця. Якщо хтось таки купався в цю пору, то, щоб захистити себе від шкідливої дії нечистої сили, заходячи до води та виходячи з неї, промовляв такі заклинання: "Дідько з води, а я в воду!", "Я з води, а дідько в воду!" Схожі вербальні формули-обереги, що супроводжували купання, зокрема й на Зеленому тижні, знані й жителям інших українських територій: "Святий дух у воду бух: біда – з води, а ми – до води"; "Чорток, чорток, не ламай кісток, ти з води, а я в воду". Вірогідно, власне з уявленнями про воду як джерело небезпеки й по-

[35] Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография.– Москва: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991.– С. 350; Толстая С.М. Дождь // СД.– Т. 2.– С. 106–107; Толстая С.М. Засуха // СД.– Т. 2.– С. 275; Токарев С.А. Религиозные верования вост.-слав. народов...– С. 39, 42; Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор.– Москва: Наука, 1978.– С. 99, 108–112.

[36] Див.: Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 260.– Арк. 52, 57, 64; Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 458.– Арк. 45, 95, 97; Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству. 2...– С. 99, 107–108, 110; Дмитрук Н. Голод на Україні р. 1921 // Етнографічний вісник.– 1927.– Кн. 4.– С. 81; Борисенко В.К. Поховальні звичаї та обряди // Поділля: Іст.-етнографічне дослідження.– К.: Доля, 1994.– С. 230; Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу: Іст.-релігійна монографія.– К.: Обереги, 1992.– С. 44; Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству. 2...– С. 107–112; Ульяновська С. Магічні елементи поліського поховального ритуалу (на матеріалах Волинського та Центрального Полісся) // Народна Творчість та Етнографія.– 1992.– № 2.– С. 74; Гнатюк В. Знадоби до української демонольоґії. Т. ІІ.– Вип. 2 // Етнографічний збірник.– Львів, 1912.– Т. XXXIV.– С. 12; Дем'ян Л. Похоронні обряди и вірованя из веречанского округа // Подкарпатска Русь.– 1927.– Ч. 7.– С. 172; К[озарищук] В. Из Буковинських карпатських гор // Наука.– Відень, 1889.– № 11.– С. 664; Кузеля З. Віруваня Гуцулів про бурі...– С. 149; Кузів І. Жите-бутє, звичаї и обичаї горського народу // Зоря.– 1889.– Ч. 20.– С. 336; Лепкий Д. Про небощиків // Зоря.– 1890.– Ч. 10.– С. 152; Майчик І., Цуприк М. Одрехова в минулому 1419–1999.– Львів: Каменяр, 1999.– С. 47; Онищук А. З народнього житя Гуцулів // Матеріяли до української етнольоґії.– Львів, 1912.– Т. XV.– С. 97; Онищук А. Матеріяли до гуцульської демонольоґії...– С. 121; Онищук А. Похоронні звичаї й обряди в селі Зелениці, Надвірнянського повіта // Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди: Етнографічний збірник.– Львів, 1912.– Т. XXXI–XXXII.– С. 248, 251; Франко И.Я. Сожжение упырей в с. Нагуевичах в 1831 г. // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія...– С. 515; Шекерик-Доников П. Похоронні звичаї й обряди в селі Головах, Косівського пов. // Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди: Етнографічний збірник.– Львів, 1912.– Т. XXXI–XXXII.– С. 284, 287; Лепкий Д. Вода в людовой вірі...– С. 159, 160; Мушинка М. Духова культура // Лемківщина: Земля – люди – історія – культура.– Нью-Йорк; Париж; Сидней; Торонто, 1988.– Т. ІІ.– С. 339; Шмайда М. Повір'я про природу...– С. 117; Петров В. Вірування в вихор і чорна хвороба // Етнографічний вісник.– 1926.– Кн. 3.– С. 115; Білий В. До звичаю кидати гілки на могили "заложних" мерців // Етнографічний вісник.– 1926.– Кн. 3.– С. 90; Вархол Н. Чоловік-демон...– С. 232–234; Moszyński K. Kultura ludowa słowian.– Kraków: Polska akademja umiejętności, 1934.– Cz. II. Kultura duchowa.– S. 513; Józef z nad Wiszenki. Niektóre wierzenia ludowe w Rudkach // Lud.– Lwów, 1899.– T. V.– S. 352; Schnajder J. Lud peczeniżyński. Cz. II // Lud.– 1907.– T. XIII.– Zesz. II.– S. 112.

в'язана та обставина, що старші люди у водоймах взагалі купалися неохоче[37].

Із уявленнями про активізацію нечистої сили у нічний період доби та її зв'язок з водою (потяг до води, перебування у воді) пов'язана також низка побутових настанов і заборон щодо ужиткування води. Так, за записами А.Онищука, І.Добрянської, Д.Лепкого та матеріалами сучасних польових спостережень, у багатьох бойківських, лемківських та гуцульських селах побутувала пересторога вживати набрану уночі воду (щоб не занедужати). Жителі Гуцульщини, Холмщини і Підляшшя також забороняли набирати вночі воду, вірячи, що разом з нею можна принести до хати хворобу чи злих духів ("нетлю", "нічницю", "мамуну", "бісицю"). Щоб цьому запобігти, у разі потреби набрати воду саме вночі, зазвичай просили Божого благословення. На Корсунь-Шевченківщині (с. Квітки) респондентка повідомила, що вночі воду набирають лише з поганим умислом: "знають для чого її беруть". Цілком прагматичне пояснення занотоване в сусідньому с. Набутові: тут вважають, що набирати воду вночі не слід з чужої криниці, оскільки неетично будити сусідів. Ще одна поширена заборона, якої дотримувались на Сколівщині, Вижниччині, Путильщині, – виливати з хати воду після заходу сонця. У тих чи інших селах вірили, що інакше з дому може піти добро, людині, чий купіль вилили, снитиметься щось недобре, хтось із домашніх пліткуватиме про хатні суперечки на людях і т. п.[38].

Як свідчать дані польових пошуків, низкою своєрідних настанов регламентувалося також зберігання води у нічний час. Деяких із них (накривання посуду з водою) українці дотримуються й тепер, незважаючи на те, що їхні давніші умотивування затратились чи поступились місцем іншим, раціональнішим поясненням. Так, жителі окремих сіл на Косівщині, Верховинщині, Вижниччині (Гуцульщина), Сколівщині (Бойківщина), Корсунь-Шевченківщині (Наддніпрянщина) й досі зазвичай накривають на ніч весь посуд з водою, щоб вона не засмічувалась чи не забруднювалась домашніми тваринами. Інше пояснення вдалося занотувати у с. Квасах на Рахівщині: воду слід накривати, щоб вберегти її від усього лихого. На цих же теренах, а також на Дрогобиччині, Путильщині і Великоберезнянщині подекуди й досі заведено накривати на ніч і криниці, "щоб ніяке зло не могло узяти води", "шоб нечиста сила там шось не кинула" чи щоб вберегти воду від бруду. З Великоберезнянщини (с. Стужиця) та Надвірнянщини (с. Зелена) маємо також відомості стосовно заборони вживати воду, яка простояла ніч у хаті. Зазвичай зранку її виливали, бо в цій воді буцім-то "купався чорт", і натомість набирали свіжої, щоб бути здоровими. З ідеєю захисту від злих духів первісно, гадаю, був пов'язаний також звичай, якого в минулому дотримувались у с. Верхньому Ясенові Верховинського р-ну. Увесь порожній посуд з-під води на ніч перевертали догори дном, "аби ирти [*недобрі розмови. – Л.Г.*] пропадали". Затративши вмоти-

[37]Онищук А. Народний календар у Зеленици, Надвірнянського повіта (на Гуцульщині) // Матеріяли до української етнольоґії.– Львів, 1912.– Т. XV.– С. 50; Франко І. Людові віруваня на Підгірю // Етнографічний збірник.– Львів, 1898.– Т. V.– С. 193, 206; Шухевич В.О. Гуцульщина.– Верховина: Гуцульщина, 1999.– Ч. IV.– С. 267; Schnajder J. Z życia górali nadłomnickich...– S. 212; Милорадович В.П. Заметки о малорусской демонологии...– С. 414; Милорадович В.П. Народная медицина в Лубенском уезде, Полтавской губ. // Українські чари / Упоряд. О.М.Таланчук.– К.: Либідь, 1992.– С. 25; Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: В 3-х т.– Б. м.: Б. и., Б. г.– Т. 2.– С. 241–242; Архів ІН НАН України.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 304.– Арк. 103; Легенди та перекази...– С. 61; Карабович К. Народні вірування...– С. 317; Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування укр. народу...– С. 45.

[38]Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 466 а.– Арк. 26; Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 466 б.– Арк. 8, 74, 81, 92, 102, 103, 111, 128, 133, 138; Добрянська І. Село Команьча – життя, звичаї, повір'я // Наше Слово.– 1965.– № 26.– С. 5; Онищук А. Народний календар у Зеленици...– С. 3–4; Кирчів Р.Ф. Світоглядні уявлення і вірування // Гуцульщина: Іст.-етнографічне дослідження.– К.: Наук. Думка, 1987.– С. 253; Лепкий Д. Вода в людовой вірі...– С. 160; Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 260.– Арк. 49 (зв.), 63–63 (зв.); Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 466 г.– Арк. 5, 23; Карабович К. Народні вірування...– С. 318.

вування, звичаю і досі дотримуються у сс. Квітки і Бровахи Корсунь-Шевченківського р-ну на Черкащині[39].

Заборони набирати (вживати) вночі воду, залишати на ніч ненакритим домашній посуд з водою, практика перевертати порожній посуд з-під води (щоб у нього не ввійшла нечиста сила чи не проникли демони хвороб) відомі не тільки українцям, а й багатьом іншим слов'янським народам[40].

Уявлення про воду як стихію, що пов'язана з нечистою силою і ширше – має загальну "негативну" символіку, загалом репрезентовано у різних ритуальних контекстах. Красномовним підтвердженням таких поглядів є й низка прислів'їв і приказок, у т. ч. й жартівливих («Коби болото, а чорти будуть", "Вогню чорт боїться, а в воді селиться", "Хто сам сі втопит, того дідько вхопит", "Втонув небіжчик, най го був дідько не ніс на глибоке", "Най би го чорт на глубоке не носив, то би він ся не втопив", "І чорт богато грошей має, а в болоті сидить", "Показав чорт моду, а сам – у воду", "Біда, як скрізь вода", "Від води недалеко й до біди", "Вогонь і вода – добрі слуги, та лихі пани", "Вода не тютка (тітка)", "Только біди, ги води" і т. п.)[41]. У продовження паремійного синонімічного ряду наведу фабулу легенди, занотованої на Західному Поділлі (Бучацький р-н Тернопільської обл.), яка добре ілюструє низку проаналізованих вище уявлень: вода як локус, звідки з'являється, куди відправляється і до якого "має потяг" усіляка нечисть. Довідавшись про те, що в його домі живе нещастя, чоловік утік з усією родиною, проте, дещо забувши, повернувся, де й зустрівся віч-на-віч зі своєю бідою, яка у той час власне купалася у цебрі з водою. Задля того, аби позбутися нещастя вдруге, чоловік замкнув його у пляшці і викинув у водойму, звідки згодом нещастя видобув його заздрісний брат, внаслідок чого і сам став злидарем[42] .

Отже, аналіз численних фактографічних даних щодо уявлень і вірувань про воду як локус нечистої сили розкриває її "негативну" символіку. Генеза таких поглядів – в архаїчних уявленнях про водну стихію, яка в бінарно опозиціонованій міфологічній картині світу пов'язувалася з первісним хаосом, "низом", смертю і її уособленнями[43]. На давнину таких світоглядних явищ вказують і значні збіжності, виявлені у віруваннях жителів різних регіонів України і загалом багатьох слов'янських народів. Перспективу подальших наукових пошуків у цьому напрямі бачу в узагальненому дослідженні "негативних" уявлень про воду, для чого слід розглянути ще й практики з царини шкідливої магії, а також уявлення про персоніфіковані хвороби та їхнє знешкодження.

---

[39] Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 466.– Арк. 23, 63, 71; Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 466 а.– Арк. 7, 38; Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 466 б.– Арк. 20, 36, 56, 68, 74, 81, 88, 92, 102, 111, 116, 120-121, 128, 143, 153; Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 466 ґ.– Арк. 5, 16, 23, 27; Онищук А. Народний календар у Зелениці...– С. 9.

[40] Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу...– Т. 1.– С. 185; Виноградова Л.Н. Вода // СД.– Т. 1.— С. 386; Токарев С.А. Религиозные верования вост.-слав. народов...– С. 71–72; Moszyński K. Kultura ludowa słowian...– Cz. II. Kultura duchowa.– S. 510.

[41] Архів ІН НАН України.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 317.– Арк. 45; Вода – це життя (Народні вислови про воду) / Зібрав М.Ножнов // Краєзнавство, географія, туризм.– 2002.– № 47.– С. 1, 4; Галицькі приповідки і загадки / Зібрані Г. Ількевичем: Репринтне відтворення з вид. 1841 р.– Львів, 2003.– С. 40, 56; Гіппіус В. Коваль Кузьма-Дем'ян у фольклорі...– С. 35; Франко І. Галицько-руські народні приповідки. Т. І.– Вип. ІІ. (Відати —Діти) // Етнографічний збірник.– Львів, 1905.– Т. XVI.– С. 290, 291; Збірник Йоанна (Василя) Талапковича // Наук. зб. музею укр. к-ри у Свиднику.– Пряшів, 1983.– Т. 11.– С. 455.

[42] Легенди та перекази...– С. 134–135.

[43] *Також про це див.*: Жуйкова М. Номінація смерті та архаїчне мислення // Студії з інтеґральної культурології 1. THANATOS.– Львів, 1996.– С. 28–70; Валенцова М.М. Марена // СД.– Т. 3.– С. 182; Тиводар М.П. Традиційне скотарство Українських Карпат другої половини XIX – першої половини XX ст.: Іст.-етнографічне дослідження.– Ужгород: Карпати, 1994.– С. 375.

Статті



Ярослав ТАРАС

АРХІТЕКТУРНО-ЕТНОГРАФІЧНЕ КАРТОГРАФУВАННЯ ОБ'ЄКТІВ САКРАЛЬНОЇ ДЕРЕВ'ЯНОЇ АРХІТЕКТУРИ ЯК ОСНОВА ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНОГО РАЙОНУВАННЯ ТА АДМІНІСТРАТИВНО-ТЕРИТОРІАЛЬНОГО УСТРОЮ УКРАЇНИ

Yaroslav TARAS. On Architectural Ethnographic Mapping of Objects of Sacral Wooden Architecture as a Basis for Historio-Ethnogaphic Regionalization and Administrative Territorial Arrangement of Ukraine.

Світова наукова практика зазвичай не відокремлює народну архітектуру і, зокрема, сакральне дерев'яне будівництво від традиційної культури – об'єкта дослідження етнографії й фольклору.

Свого часу радянська мистецтвознавча школа внесла в зазначену дослідницьку проблематику політично–ідеологічний аспект і обмежила не тільки теми, але й методологічні засади цих студій. Свідоме уникання питань, пов'язаних з дослідженням ґенези та культурно-традиційного аспекту, скерованість досліджень на вивчення архітектурно-конструктивних особливостей не давали можливості широко використовувати різні методи дослідження та всебічно вивчати дерев'яні церкви. Сьогодні необхідно відійти від радянської методології, більше того, сакральну архітектуру слід визнати одним із об'єктів етнографічної науки та досліджувати це явище в ширшому контексті. Про необхідність саме такого комплексного підходу свідчить наукова практика багатьох країн та державні експерти при ЮНЕСКО, розуміючи під терміном "традиційна народна культура та фольклор" значно ширший вимір і "традиційну творчість груп та індивідумів, яка включає мову усну літературу, музику, танці, ігри, міфологію, обряди, звичаї, ремесла, архітектуру та інші види художньої творчості"[1].

Визнання сакральної дерев'яної архітектури як складової частини етнографії вимагає стан справ із питаннями історико-етнографічного районування, яке спробуємо розглянути головним чином із позиції стану розробки та картографічного його відображення. За століття накопичилось немало текстового матеріалу, який окреслює межі етнографічних районів української Галичини та України. Текстовим матеріалом конкретизував бойківсько-гуцульське та бойківсько–лемківське пограниччя І.Вагилевич[2], межі етнографічних груп українців Карпат І.Коперніцький[3], списком сіл окреслив галицьку частину Бойківщини В.Поль[4], з'ясовував етнографічні межі розселення гуцулів С.Вітвицький[5], галицьких лемків О.Торонський[6], визначав територіальні бойківсько–лемківські та гуцульські етнографічні межі Я.Фальковський[7].

У радянський та період незалежності України етнографічне районування Карпат розробляли Ю.Гошко[8], Р.Кирчів[9], України – Г.Стельмах[10], Д.Косарик, К.Гуслистий, В.Гор-

---

[1]Восточно-словянский фольклор. Словар научной и народной терминологии.– Минск: Наука і Тэхніка, 1993.– С. 377.

[2]Bojkowé, lid ruskoslowanský w Haličjch. Od Dalibora J. Wahylewiče.– S. 30–72; Časopis Českeho Museum.– 1841.– № 1.– S. 30–72; Український переклад етнографічної частини праці І.Вагилевич див.: Жовтень.– 1978.– № 12.– С. 117–130.

[3]Kopernicki I. O góralach ruskich w Galicyi. Zapis etnograficzny według spostrzeżeń w podróży, odbytej w końcu lata 1888 r.– Kraków, 1889.– S. 18–32.

[4]Pol W. Rzut oka na północne strone Karpat.– Kraków, 1851.– Cz. 1.

[5]Витвицький С. Історичний нарис про гуцулів / Переклад, передмова і прим. М.Васильчука.– Коломия, 1993.– С. 17–20.

[6]Тороньский А.И. Русини лемки // Заря галицька яко Альбум на 1860.– Львов, 1860.– С. 389–428.

[7]Falkowski J., Pocznycki B. Na pograniczu łemkowsko-bojkowskiem.– Lwów, 1935; Falkowski J. Zachodnie pogranicze Huculszczyny.– Lwów, 1937.

[8]Гошко Ю.Г. Етнографічні межі // Бойківщина: Історико–етнографічне дослідження.– К.: Наук. Думка, 1983; Його ж. Етнографічна територія // Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження.– К.: Наук. Думка, 1987.– С. 25 (карта).

[9]Кирчів Р.Ф. Етнографічне дослідження Бойківщини.– К.: Наук. Думка, 1978.– С. 12–13.

[10]Стельмах Г.Ю. Етнографічне районування України кін. XIX – поч. XX ст. // Українська етнографія.– К., 1958.– С. 106–113.

– державні кордони

– межі груп за В.Полем (Wincent Pol)

– східна межа Лемківщини за І.Коперніцьким (Izydor Kopernicki, 1888)

– межі підгруп за В.Полем (Wincent Pol)

– межі Гуцульщини за Р.Кайндлем (Raimund Kaindl, 1898)

– північна межа Горян з ІІ пол. XIX ст. у східній частині за Ф.Буяком, М.Холевом (F.Bujak, M.Cholewą), територія Горян, які піддалися підгірським впливам, а також територія Бойківщини та Лемківщини за Р.Райнфусом (Roman Reinfuss, 1936, 1939, 1946)

– межі Лемківщини за З.Штібером (Zdisław Stieber, 1938)

– західні і північні межі Лемківщини за С.Ліщиським (Stanisław Leszczycki, 1935)

– північний радіус західних Горян і міжгрупові межі Горян Бескидових, Підгалля, Кліщиків (Kliszczaków), Ляхів (Lachów) і Лемків за С.Удзелем (Seweryn Udzelia, 1889, 1918)

– північна межа східних горян та території між етнічними групами: Бойківщина, Гуцульщина, Лемківщина-Бойківщина за Я.Фальковським (Jan Falkowski, 1937, 1938)

– межа Гуцульщини за С.Вітвіцьким (Safron Witwicki, 1862)

– границя Гуцульщини за В.Шухевичем (Wlodzimierz Szuchewicz, 1902)



Руські групи етнографічні Карпат і Прикарпаття за А.Фішером (A.Fiszer, 1928 р.)

ленко[11], А.Могила[12], В.Горленко[13], А.Пономарьов[14], В.Наулко[15], Кирчів[16].

Не має необхідності аналізувати етнографічне районування української Галичини та України загалом за матеріалами наукових досліджень XIX – поч. XXI ст., його узагальнили С.Макарчук, Р.Кирчів, М.Глушко. За Р.Кирчівим, "історико-етнографічне районування України розроблене на сьогодні в дуже загальних рисах – головно через недостатнє етнографічне вивчення багатьох її регіонів і місцевостей [...]. Це районування поки що може бути запропоноване лише як певна робоча схема, яка потребує удосконалення і уточнення"[17].

Спираючись на аналіз попередників, М.Глушко дійшов висновку, що "питання історико-етнографічного районування Галичини та України загалом цікавились багато вчених, однак єдиної схеми вони не розробили донині, тобто всі запропоновані раніше є поки що робочими, які потребують удосконалення та уточнення. Такий стан зумовили дві головні причини: недостатнє етнографічне вивчення багатьох районів і місцевостей та відсутність спеціальних етнографічних досліджень із докладним картографуванням реалій традиційної матеріальної і духовної культури українців, зокрема й Галицького краю"[18]. Більшість дослідників подають свої міркування щодо історико-етнографічного районування України згідно текстового фактологічного матеріалу. За два останніх століття маємо дуже скупі дослідження на предмет використання картографічного матеріалу, який би стосувався розробки цього важливого питання.

Ситуація, яка склалася з історико-етнографічним районуванням України вимагає, насамперед, перенесення уже наявного текстового матеріалу попередніх дослідників щодо меж етнографічних районів на карти. Без детального картографування фактологічного матеріалу не зможемо одержати достовірної картини історико-етнографічного районування України. Карти-схеми цього районування також необхідні для розробки адміністративно-територіального устрою України та концепції державної регіональної політики. Сьогодні вченими визнано, що картографування об'єктів культурної та природної спадщини є основою в розробці адміністративно–територіального устрою України та проведення реформи адміністративно–територіального устрою України[19].

У ході дослідження постаралися перенести текстовий матеріал, який стосується визначення історико-етнографічних районів, на карти. Через великий обсяг графічного матеріалу подаємо лише його невелику частину, при цьому констатуючи про певні труднощі, які виникли в процесі представлення великих за розміром карт у масштабі, необхідному для наукової публікації.

Розглянемо також наявні в нашому розпорядженні картографічні матеріали стосовно історико-етнографічного та архітектурно-етнографічного районування. Перші етнографічні карти Галичини появилися в серед. XIX ст. Вони відображають етнічні відносини, опираються на вислідах урядових переписів населення, які проводилися в умовах Австрійської монархії та Польщі.

---

[11]Косарик Д.М., Гуслистий К.Г., Горленко В.Ф. Сучасні етнографічні райони і локальні групи українського народу // Українці: Історико–етнографічна монографія у двох томах (Макет).– К., 1959.– Т. 1.– С. 27–31.

[12]Гуслистый К.Г., Могила А.П. Этнографические группы украинского народа и диалекты украинского языка // Народы европейской части СССР.– Москва, 1964.– С. 591–592.

[13]Горленко В.Ф. Етнографічне районування // Географічна енциклопедія України.– К., 1989.– Т. 1.– С. 393–394.

[14]Пономарьов А. Регіональні барви України й українців // Українці: Історико–етнографічна монографія у двох книгах.– Опішне, 1999.– Кн. 1.– С. 57–72, 71 (картографічна схема).

[15]Наулко В.І. Історико–етнографічне районування України та етнографічні групи українського народу // Культура і побут населення України: Навч. посібн. для вузів.– К., 1991.– С. 22–23.

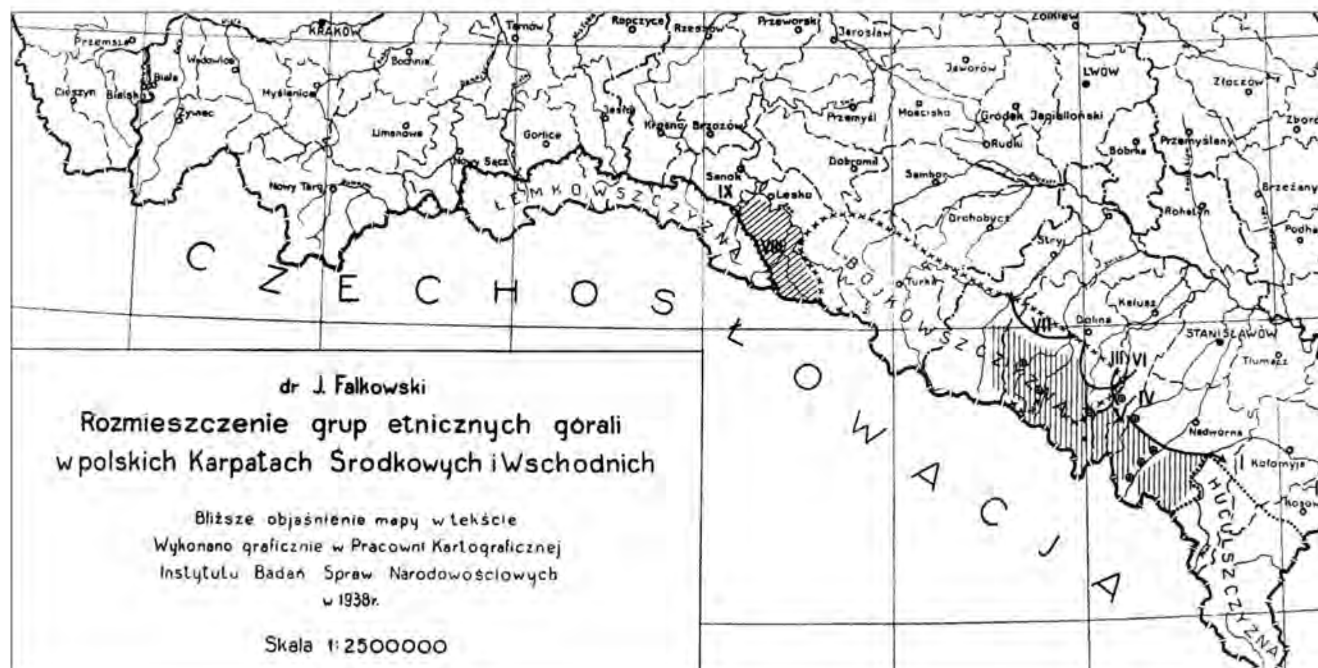
[16]Кирчів Р. Історико-етнографічні райони України та етнографічні групи українського народу // Етнографія України: Навч. посібн. / За ред. проф. С.А.Макарчука.– Вид. 2–ге, переробл. і доп.– Львів, 2004; Його ж. Етнографічне районування України // Українське народознавство: Навч. посібн. / За ред. С.П.Павлюка.– 2–ге вид. переробл. і доп.– К., 2004.– С. 56–70.

[17]Кирчів Р. Етнографічне районування України//Українське народознавство...– С. 57.

[18]Глушко М. Етнографічне районування української Галичини (за матеріалами наукових досліджень XIX – поч. XXI ст.) // Галичина: етнічна історія.– Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2008.– С. 79.

[19]Косаревський О.І., Товбич В.В. Історико-культурна та природна спадщина як чинник проведення реформи адміністративно-територіального устрою України // Сучасні проблеми архітектури та містобудування: Наук.-техн. збірник.– К.: КНУБА, 2007.– Вип. 17.– С. 71–89.

**Додаток до розділу 8.1.
Українські етнографічні групи за А.Фішером
(Fischer A. Rusini. Zarys etnografji Rusi.– Lwów–Warszawa–Kraków.– 1928)**



Етнографічна карта Галичини К.Черніґа (Відень, 1855 р.) намагається точно представити етнічні відносини у Галичині за віросповіданням, зображує українсько-польський етнографічний кордон[20]. Точніша карта Й.Бузека (Львів, 1903 р.)[21] відображає віросповідні та мовні відносини у Галичині на підставі перепису 1909 р. Карта польського географа С.Павловського (Львів, 1919 р.)[22] показує розміщення римо-католиків на підставі перепису 1910 р. Особливу цінність має карта В.Кубійовича (Вісбаден, 1983 р.)[23], оскільки вона відображає статистичні відомості про національності в Галичині.

Схематична карта "Руські групи етнічні" належить польському досліднику А.Фішеру (Львів; Варшава; Краків, 1928 р.)[24]. Останнім часом були опубліковані картографічна карта-схема історико-етнографічних регіонів України А.Пономарьова (Опішне, 1999 р.)[25], карта-схема фольклорних районів України Р.Кирчіва (Львів, 2002 р.)[26], карта-схема головних етнокультурних регіонів України М.Селівачова у виконанні Н.Грєхової (К., 2005)[27], картографічні схеми етнографічних регіонів України Т.Косміної (К., 2005 р.)[28] та етнографічне районування Українських Карпат Д.Вортман і О.Косміної (К., 2007 р.)[29].

Карту "Українські етнолінгвістичні землі" подав П.Маґочій (К., 2007 р.). Згідно з нею Україна ділиться на історичні регіони: Закарпаття, Буковина, Галичина, Поділля, Волинь, Чернігівщина, Полтавщина, Слобідська Україна, Запоріжжя, Донбас, Причорномор'я, Крим та Кубань[30].

Відома також низка нових етнологічних праць, в яких історико-етнографічне районування України представлене без картографічного супроводу[31]. Не подають картографічних матеріалів "Українське народознавство"[32], "Географічна енциклопедія України"[33], "Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат"[34].

В основному вчені досліджують і окреслюють межі окремих історико-етнографічних районів (Бойківщина, Гуцульщина, Лемківщина, Буковина)[35]. Текстові визначення етнографічних меж Гуцульщини наводили раніше нами згадувані вчені С.Вітвіцький (1862 р.), Р.Кайндль (1898 р.), В.Шухевич (1902 р.)[36]. Картографічні матеріали, в яких відображено етнографічні межі Гуцульщини станом на 1930-ті рр.,

[20]Czoernig K. Ethnographische Karte der Österreichischen Monarchie.– Wien, 1855.– Karta M. 1:864000.

[21]Buzek J. Rozsiedlenie ludności Galicji według wyznania i języka // Wiadomości Statystyczne wyd. przez Kraj. Biuro Stat.– Lwów, 1909.– T. XIX.– Karta M. 1:432000.

[22]Pawłowski S. Ludność rzymsko-katolicka w polsko-ruskiej części Galicji.– Lwów, 1919.– Karta M. 1:750000.

[23]Кубійович В. Етнічні групи південно-західної України (Галичини) на 1.1.1939.– Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983.– 174 с. + karta.

[24]Fischer A. Rusini. Zarys etnografii Rusi.– Lwów; Warszawa; Kraków, 1928.– S. 7–8.

[25]Fischer A. Rusini. Zarys etnografii Rusi.– Lwów; Warszawa; Kraków, 1928.– S. 7–8.

[26]Кирчів Р.Ф. Із фольклорних регіонів України: Нар. і ст.– Львів: ІН НАНУ, 2002.– С. 33.

[27]Селівачов В.Р. Лексикон української орнаментики (іконографія, номінація, стилістика, типологія).– К.: Редакція вісника "АНТ", 2005.– С. 168–169.

[28]Енциклопедія історії України: В 8 т. / Редкол.: В.А.Смолій (голова) та ін.– К.: Наук. Думка, 2005–2007.– Т. 3.– 2005.– С. 63.

[29]Там само.– Т. 4.– 2007.– С. 119.

[30]Маґочій П. Історія України.– К.: Критика, 2007.– С. 26.

[31]Наулко В.І. Історико-етнографічне районування України та етнографічні групи українського народу // Культура і побут населення України: Навч. посібник / В.І.Наулко, Л.Ф.Артюх, В.Ф.Горленко та ін.– 2-ге вид., доп. та перероб.– К.: Либідь, 1993.– С. 1993.– С. 25–31; Кирчів Р.Ф. Історико-етнографічні райони України та етнографічні групи українського народу // Етнографія України: Навч. посібник / За ред. проф. С.А.Макарчука.– Вид. 2-ге, перероб. і доп.– Львів: Світ, 2004.– С. 123–148; Кирчів Р.Ф. Етнографічне районування України // Українське народознавство.– Львів: Фенікс, 1994.– С. 56–71.

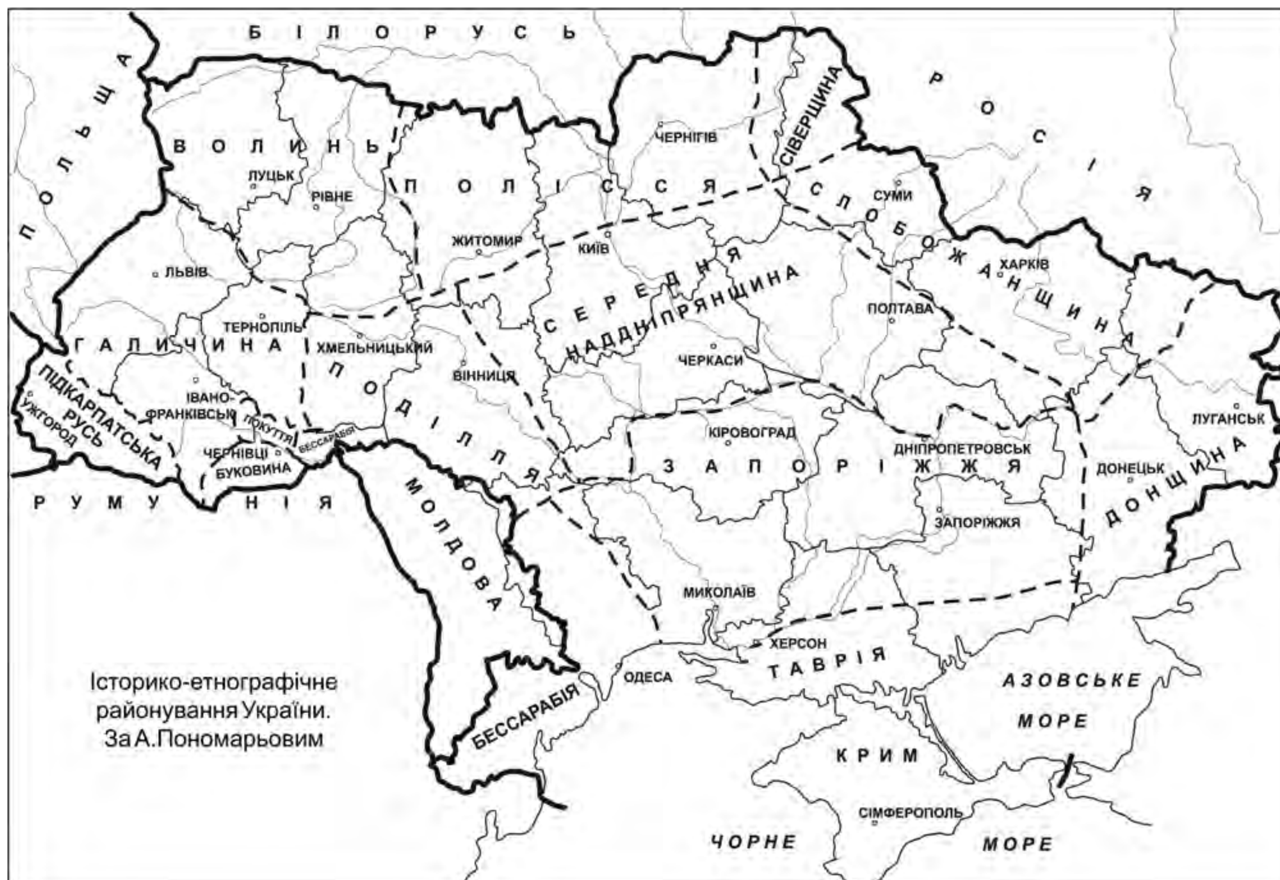
[32]Українське народознавство: Навч. посібн. / За ред. С.П.Павлюка, Г.Й.Горинь, Р.Ф.Кирчіва.– 2-ге вид., перероб. і доп.– К.: Знання, 2004.– С. 56–77.

[33]Горленко В.Ф. Етнографічне районування // Географічна енциклопедія України: В 3 т.– К.: УРЕ, 1989.– Т. 1.– С. 393–394.

[34]Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат: В 4 т.– Львів: ІН НАНУ, 2006.– Т. 2.: Етнологія та мистецтвознавство.– 816 с.

[35]Гошко Ю.Г. Історико-етнографічна характеристика Бойківщини. Етнографічні межі // Бойківщина.– К.: Наук. Думка, 1968.– С. 25–28; Кирчів Р. Етнографічне дослідження Бойківщини.– К.: Наук. Думка, 1978.– 174 с.

[36]Див.: Шухевич В.О. Гуцульщина. Перша і друга частини. Репринтне видання.– Верховина: Журнал "Гуцульщина", 1997.– 352 с.; Кайндль Р.Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази.– Чернівці: Молодий буковинець, 2000.– 208 с.



Історико-етнографічне районування України. За А.Пономарьовим



Архітектурно-етнографічне районування України XIX – поч. XX ст. на основі формування сталих архітектурно-планувальних та конструктивних рішень церков. Карту-схему розробив Я.Тарас

ЕТНОГРАФІЧНІ РЕГІОНИ.
Кінець XIX – початок XX ст.
За Т. Косміною
Масштаб 1 : 8 000 000

Полісся
I-1 Волинське Полісся
I-2 Житомирське Полісся
I-3 Київське Полісся
I-4 Чернігівське Полісся
I-5 Новгород-Сіверське Полісся

Лісостеп
II-1 Волинь
II-2 Галичина
II-3 Опілля
Поділля
II-4-а Західне Поділля
II-4-б Східне Поділля
Середнє Подніпров'я
II-5-а Правобережне Середнє Подніпров'я
II-5-б Лівобережне Середнє Подніпров'я
II-6 Полтавщина
II-7 Слобожанщина

Степ
III-1 Буджак
III-2 Одещина
Нижнє Подніпров'я
III-3-а Західне Нижнє Подніпров'я
III-3-б Східне Нижнє Подніпров'я
III-4 Таврія
III-5 Приазов'я
III-6 Крим

Карпати
IV-1 Лемківщина
IV-2 Бойківщина
IV-3 Закарпаття
IV-4 Покуття
IV-5 Гуцульщина
IV-6 Буковина

Сучасний державний кордон України

АЗОВСЬКЕ МОРЕ
ЧОРНЕ МОРЕ

Етнографічні реґіони. Кін. XIX – поч. XX ст. За Т. Косміною



I – Опілля. II – Підгір'я. III – Південно-західна Волинь (Галицька Волинь).
IVа – Північне Перемишльсько-Яворівське Надсяння (Батюки).
IVб – Південне Перемишльсько-Яворівське Надсяння (Доляки)

Етнографічно-архітектурні райони північно-західної Галичини і південно-західної Волині (житлово-господарський комплекс). За Р. Радовичем



Архітектурно-етнографічне районування України. Кін. XIX. поч. XX ст. За В.П. Самойловичем. I. Полісся. II. Карпати і Прикарпаття. III. Поділля. VI. Слобожанщина і Полтавщина. V. Середня Наддніпрянщина. VI. Південь України. 1. Волинська обл. 2. Рівненська обл. 3. Житомирська обл. 4. Сумська обл. 5. Київська обл. 6. Чернігівська обл. 7. Львівська обл. 8. Івано-Франківська обл. 9. Тернопільська обл. 10. Закарпатська обл. 11. Чернівецька обл. 12. Хмельницька обл. 13. Вінницька обл. 14. Полтавська обл. 15. Харківська обл. 16. Луганська обл. 17. Донецька обл. 18. Дніпропетровська обл. 19. Черкаська обл. 20. Кіровоградська обл. 21. Запорізька обл. 22. Херсонська обл. 23. Миколаївська обл. 24. Одеська обл. 25. Кримська обл.

подає В.Кубійович[37]. У 1972 р. в США була видана карта "Гуцульщина" Романа Яриновича, масштабом 1:300000. Межі Лемківщини подають І.Коперніцький (1888 р.), С.Лущицький (1935 р.), Т.Шевчик (Б. р., М 1:400000), З.Стібер (1938 р.), картографічні матеріали стосовно етнографічних меж "Галицької Лемківщини" – В.Кубійович[38], "Лемківщини й Надсяння" (М 1:400000) — В.Кубійович і М.Кулицький[39]. В 1929 р. видавництво "Лемко" в США опублікувало карту "Лемковина" у масштабі 1:200000.

Карта населених пунктів "Лемківщини й Надсяння" В.Кубійовича та М.Кулицького поміщена в книзі "Дерев'яна архітектура Українських Карпат"[40]. Ю.Тарнович дає визначення Лемківщини й публікує список географічних назв лемківських місцевостей та "карту, де живуть лемки"[41].

Межі між етнічними групами бойками і гуцулами, лемками та бойками картографічно означив Я.Фальковський (1937, 1938 рр.), межі Лемківщини та Бойківщини – Р.Райнфусс (1936, 1939, 1946 рр.)[42].

Схематичну карту Бойківщини в межах сьогоднішніх державних кордонів подає історико-етнографічне дослідження "Бойківщина"[43].

Гірша ситуація з архітектурно-етнографічним картографуванням. Перше схематичне картографічне архітектурно-етнографічне районування України (кін. XIX – поч. XX ст.) за народним житлом зробив В.Самойлович[44]. Хоча дослідження з архітектури дерев'яних церков і велись у радянській Україні, проте архітектурно-етнографічне районування не розроблялось. Воно відсутнє у працях з історії архітектури[45]. В роки незалежності картографічну схему архітектурно-етнографічного зонування України XIX – поч. XX ст. розробив і подав Л.Прибєга[46]. Це зонування ґрунтується на працях В.Самойловича, Т.Косьміної, П.Юрченка, зокрема на історико-географічному районуванні[47]. Не дають картографічних матеріалів запропоновані І.Могитичем архітектурно-етнографічні зони та регіони України[48]. Прив'язка архітектурно-етнографічних районів до етнографічних призводить до неточного окреслення меж побутування певних типів церков. Наприклад, в окреслених етнографічних межах Гуцульщини є типи церков, які не відносяться до визначених архітектурно-типологічних ознак гуцульської школи народного храмового будівництва. Наявність двох хрещатих церков у Закарпатській частині Гуцульщини та відсутність їх на південному сході, а також присутність інших типів церков Гуцульщини вказує, що архітектурно-етнографічне районування має свої територіальні межі, які не співпадають із етнографічними.

Ще складніша ситуація виникає на Закарпатті, де маємо різні типи церков (які відносяться до Бойківської, Лемківської шкіл) та свої локальні групи, які не можна віднести до жодної з відомих шкіл. Пряме копіювання призводить до того, що до певного історико-етнографічного або архітектурно-етнографічного району зараховуються будівлі, які йому не характерні, тобто церкви іншого типу, іншої школи. За Г.Логвином, ц. св. Юра в Дрогобичі (XVI ст, 1658 р., 1670 р.)[49] відноситься до Галицької архітектурно-

[37]Енциклопедія українознавства: В 11 т.– Львів, 1993.– Т. 2.– С. 467.

[38]Там само.– Т. 4.– С. 1276.

[39]Окрема карта Українського видавництва в Кракові, б. м. в., б. р.

[40]Дерев'яна архітектура Українських Карпат / За ред. І.Гвозди.– Нью-Йорк: Фундація дослідження Лемківщини, 1978.– С. 69.

[41]Тарнович Ю. Ілюстрована історія Лемківщини.– Львів: ІН НАНУ, 1998.– С. 15, 51; перевидання 1936 р.

[42]Falkowski V., Pasznycki Y. Na pograniczu Łemkowsko-bojkowskim. Prace etnograficzne Ludoznawczego.– Lwów, 1916; Reinfuss R. Etnograficzne granicy Łemkowszczyzny // Ziemia.– 1936.– № 26; Його ж. Łemkowie jako grupa etnograficzna. Prace i materiały etnograficzne.– Lublin, 1849.

[43]Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження.– К.: Наук. Думка, 1983.– С. 27.

[44]Самойлович В. Українське народне житло (кін. XIX – поч. XX ст.).– К.: Наук. Думка, 1972.– Мал. 2.

[45]Історія українського мистецтва: В 6 т.– К.: УРЕ.– 1966–1970; Всеобщая история архитектуры: В 12 т.– Л.; Москва: Стройиздат, 1966.– Т. 3: Средние века.– С. 16–375; Москва: Стройиздат, 1968.– Т. 6: Архитектура России, Украины и Белоруссии XIV – перв. пол. XIX вв.– С. 339–452.

[46]Прибєга Л. Методика охорони та реставрації пам'яток народного зодчества України.– К.: Наук. Думка, 1997.– Табл. 1.

[47]Там само.– С. 90.

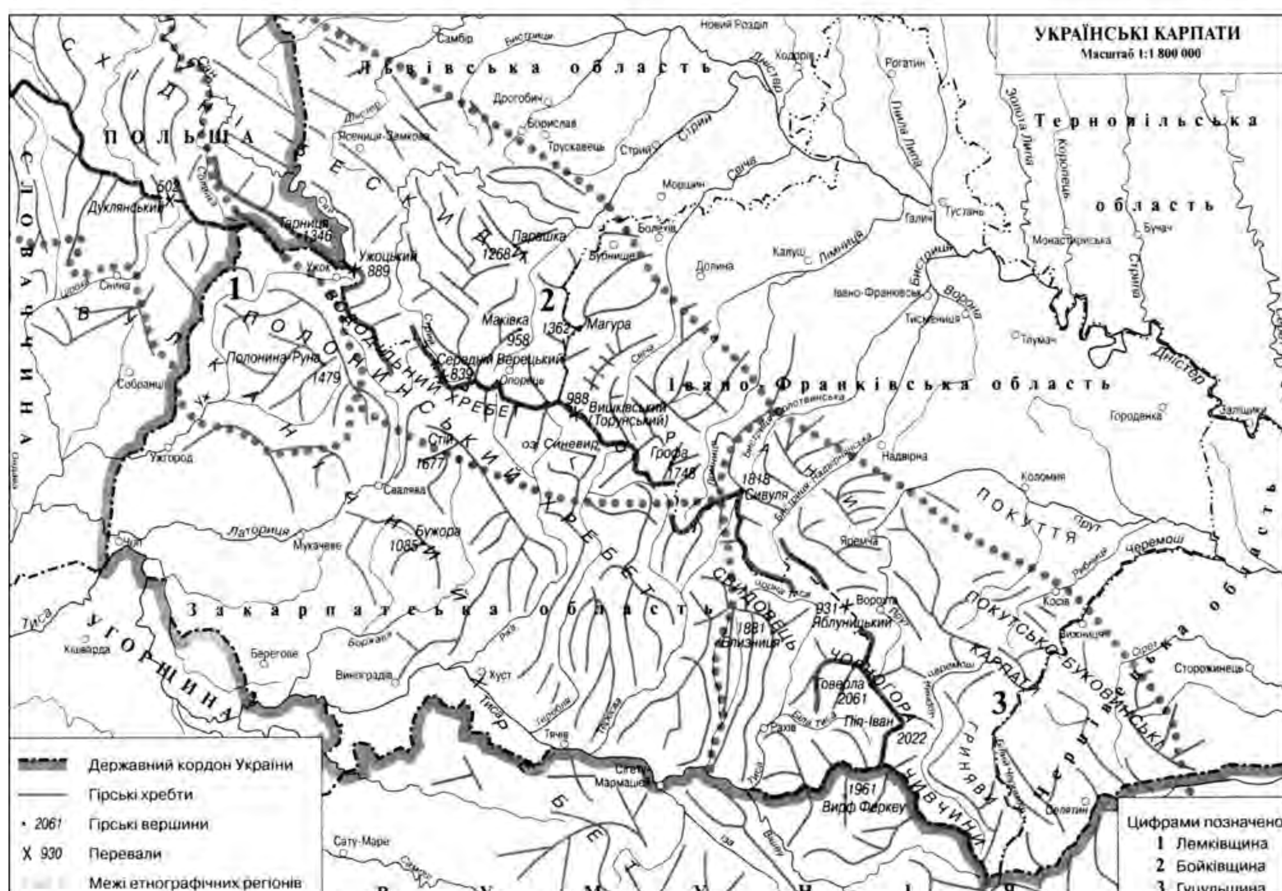
[48]Могитич І. Загальна характеристика народної архітектури // Історія української архітектури.– К.: Техніка, 2003.– С. 373.

[49]Логвин Г. Культові споруди в Україні // Українці. Історико-етнографічна монографія: В 2 кн.– Опішне: Українське народознавство, 1999.– Т. 2.– С. 444.



Архітектурно-етнографічне зонування України XIX – початку XX ст. За Л. Прибєгою.

Кордони історико-етнографічних регіонів. Зони: Карпати: 1. Гуцульщина. 2. Бойківщина. 3. Лемківщина. 4. Закарпаття. 5. Буковина. 6. Львівщина. Полісся: 1. Лівобережне. 2. Правобережне. 3. Волинське. Поділля: 1. Східне. 2. Західне. Слобожанщина: 1. Східна. 2. Центральна. 3. Західна (Полтавщина). Середня Наддніпрянщина: 1. Правобережна. 2. Лівобережна. Південь України: 1. Східна частина. 2. Центральна частина. 3. Західна частина



Історико-етнографічне районування Українських Карпат. За Д.Я. Вортманом, О.Ю. Косміною. 2007 р.

мистецької школи, а за П.Юрченком – до бойківського типу церков[50].

Польові дослідження Прикарпаття та Опілля показали, що тут існують свої типологічні особливості житла, які вирізняються з-поміж сусідніх частин[51] і дають можливість за архітектурно-конструктивними ознаками виділити архітектурно-етнографічні райони[52], а за ознаками матеріальної та духовної культури – історико-етнографічні райони: Передкарпатське Подністров'я, Опілля, Надсяння[53].

Значна частина вчених досліджує переважно дерев'яні церкви в межах окремих історико-етнографічних регіонів, районів. В.Січинський, М.Драґан, Г.Логвин, П.Юрченко, С.Таранушенко, П.Макушенко, І.Могитич, В.Кармазин-Каковський та інші розглядають архітектурно-конструктивні особливості церков у межах історико-етнографічних регіонів, в яких за сталими типологічними особливостями виділяють школи народного храмового будівництва[54]. Немає архітектурно-етнографічних меж у задекларованому архітектурно-етнографічному зонуванні І.Могитича[55].

[50]Юрченко П. Дерев'яна архітектура України.– К.: Будівельник, 1970.– С. 134.

[51]Радович Р. Традиційне сільське житло на Опіллі другої половини XIX – поч. XX ст. // Записки НТШ.– Львів, 1995.– Т. CCXXX: Праці секції етнографії та фольклористики.– С. 79–106.

[52]Тарас Я. Архітектурно-етнографічне районування // Українська сакральна дерев'яна архітектура України.– Львів: ІН НАНУ, 2006.– С. 35–36.

[53]Кирчів Р.Ф. Етнографічне районування України // Українське народознавство.– Львів, 1994.– С. 56–71.

[54]Логвин Г.Н. Дерев'яна архітектура України // Нариси історії архітектури Української РСР.– К.: Держбудвидав, 1957.– С. 200–231; Юрченко П.Г. Дерев'яне зодчество України.– К.: Видавництво Академії архітектури УРСР, 1949.– 132 с.; Його ж. Дерев'яна архітектура України.– К.: Будівельник, 1970.– 192 с.; Макушенко П.Н. Народная архитектура Закарпатья.– Москва: Стройиздат, 1976.– 160 с.; Могитич И.Р. Крещатые церкви Гуцульщины // Архитектурное наследство.– Москва: Стройиздат, 1979.– Сб. 27.– С. 97–107; Його ж. Традиции и влияние в народном зодчестве западных областей Украины // Архитектурное наследство.– Москва: Стройиздат, 1984.– Сб. 32.– С. 114–118.

[55]Могитич І. Народна дерев'яна архітектура // Історія української архітектури / Ю.С.Асєєв, В.В.Вечерський, О.М.Годованюк та ін.; За ред. В.І.Тимофієнка.– К.: Техніка, 2003.– С. 372–399.

Професор Р.Бриковський на основі архітектурно-конструктивних рішень із врахуванням часових рамок будівництва подав схему розташування лемківських церков у межах історико-етнографічного районування[56]. Свою картографічну схему архітектурно-етнографічного районування України за об'єктами сакральної дерев'яної архітектури подаємо в словнику-довіднику[57].

Останнім часом, на жаль, в архітектурній науці простежуємо недолугі схеми поділу українських етнічних земель за типами церков, як-от: архаїчні церкви Галичини, Бойківщини, Лемківщини, Закарпаття, Гуцульщини, Буковини, Тернопільщини, Полісся, Поділля, Центру та Сходу, кам'яно-дерев'яні церкви[58].

Сьогодні немає картографічних матеріалів і текстового опису меж архітектурно-етнографічних районів, визначених за окремими сталими типологічними ознаками для культових, житлових та господарських споруд. Відповідно не маємо архітектурно-етнографічного районування України. Відсутні дослідження у цьому плані і найскладнішого щодо класифікації та систематизації архітектурних будівель регіону – Карпат.

Ситуація, що склалася в історико-етнографічному та архітектурно-етнографічному районуваннях, пов'язана насамперед з інерцією, методологією радянської доби та з необхідністю кропіткої роботи не тільки стосовно виявлення, а й викреслення сотень фасадів, планів церков у відповідному масштабі, і також нанесення цих фасадів і планів церков із супутніми хронологічними відомостями на карти-схеми.

Картографування об'єктів сакральної архітектури дозволяє встановити межі розповсюдження певних типів церков та їх зв'язок з уже визначеними етнографічними районами, дослідити особливості цих типів, дати їм назви.

[56]Brykowski R. Łemkowska architektura cerkiewna // Łemkowie w historii i kulturze Karpat.– Cz. 2.– Sanok: Muzeum budownictwa ludowego w Sanoku, 1994.– S. 81–110; Його ж. Łemkowska drewniana architektura cerkiewna w Polsce, na Słowacji i Rusi Zakarpackiej.– Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łódź: Ossolineum, 1986.– 188 s. + 157 il.

[57]Тарас Я. Українська сакральна дерев'яна архітектура...– С. 36.

[58]Шевцова Г. Дерев'яні церкви України.– К.: Грані-Т.– 2007.– С. 9.

Статті



Віра БІЛОУС

ЕТНОГРАФІЧНА ТА НАЦІОНАЛЬНО-ОСВІТНЯ ДІЯЛЬНІСТЬ М.ГУЛАКА ТА В.НАВРОЦЬКОГО НА ЗАКАВКАЗЗІ

Vira BILOUS. On Ethnographic and Natio-Educative Activities by M.Hulak and M.Navrotsky at Trans-Caucasia.

І в нас серце звеселіє
На чужій чужині
Що пішла і наша крихта
На користь Вкраїні
(О.Навроцький)

Українські вчені й письменники, активні національні діячі Микола Гулак (1822–1899 рр.) та Олександр Навроцький (1823–1892 рр.) є хрестоматійними постатями в літописі зв'язків України й народів Кавказу, в історії становлення їхнього літературознавства та мовознавства. Водночас вони, хоча й не створили спеціальних праць з етнографії, усе ж не могли залишитись осторонь і від цієї галузі кавказознавства. Адже в XIX ст. вона була невід'ємним складником національно-визвольної боротьби підневільних народів (у тому числі й кавказьких). А її гасла, як знаємо, М.Гулак та О.Навроцький цілковито підтримували і сміливо пропагували. Що саме зробили українці в царині вивчення традиційної культури та побуту закавказьких народів, яка наукова значущість їхнього доробку – питання, які ще окремо не висвітлювались у науковій літературі, хоча її за два століття назбиралось чимало.

Сподвижник Шевченка, педагог, людина великої ерудиції, енциклопедист МИКОЛА ГУЛАК викликав захоплення як у літературознавців, істориків, історіографів[1], так і в майстрів художнього слова. Як відомо, Р.Іваничук присвятив йому роман "Четвертий вимір" (К., 1985).

Зворушливі есе про М.Гулака залишив відомий український літератор, перекладач, тюрколог, в'язень радянських концтаборів 70–80-их рр. XX ст. Валерій Марченко (1947–1984 рр.)[2]. Подивляє, наскільки схожими були їхні національні, духовно-моральні цінності та стотрудний життєвий шлях. Звичайно, в російській імперії така доля (арешт, тюрма, заслання, цькування тощо) судилася чи не всім яскравим представникам української інтелігенції. Але в М.Гулака та В.Марченка біографічні збіги часом були буквальними.

Хвилі життейського виру закинули обох діячів у Закавказький край. Там вони жили, працювали або ж учились. Зближувала їх дивовижна тяга до наукового пізнання, а головно, до такої його царини, як різногранний і невичерпний для осмислення духовний скарб тамтешніх непокірних народів.

Життєвизначальним принципом одного і другого була воля і ще раз воля для власного народу. Перший відстоював її, беручи активну участь у Кирило-Мефодіївському братстві, другий – в "антирадянській агітації". Обидва дієво залучилися до національно-визвольної боротьби й інших підневільних народів. В.Марченко був навіть звинувачений, окрім українського, ще й в азербайджанському націоналізмі.

Вирізнялися ці діячі несхитністю ідейних переконань, невизнанням будь-якого конформізму. Візьмімо хоча б оповиті легендою холодні стосунки М.Гулака з М.Костомаровим, якому він начебто не міг простити розтаємничення на допитах своїх сподвижників по братству. Н.Стороженко – очевидець зустрічі цих діячів на 5-му Археологічному з'їзді 1881 р. в Тифлісі (тобто після 35-річної їхньої розлуки) – розповідав: М.Костомаров "хотів кинутись Гулакові на шию, але останній суворо подивився на М.І. [*Косто-*

[1] З нановіших назвемо: Марахов Г.И. С верой в будущее. Революционный демократ Н.И.Гулак.– К., 1989; Гончарук П. Просвітник дружби та співробітництва народів (До 180-річчя від дня народження кирило-мефодіївця М.І.Гулака).– К., 2002; Гончарук П. Засівач доброго, розумного, світлого (до 180-річчя від дня народження кирило-мефодіївця, вченого-енциклопедиста М.І.Гулака) // Київська Старовина.– 2003.– Ч. 2.– С. 114–132.

[2] Марченко В. Гулак // Літопис Червоної калини.– Львів, 1994.– Ч. 7–9.– С. 29–34.

марова. – *В.Б.*] через свої окуляри, мовчки потиснув руку і відійшов убік"[3]. Між іншим, цей біографічний епізод (з огляду на його моральне та психологічне навантаження) Р.Іваничук узяв за основу для свого роману.

Не меншою категоричністю відзначається резонансний "Лист до діда" (1975 р.) В.Марченка, де зі всім молодечим максималізмом онук осудив позицію поступливості тоталітарному режимові знаного історика, автора єдиної за радянських часів ґрунтовної книги з української історіографії, Михайла Марченка.

Однаковою була і плата цих українців за свою принциповість та радикалізм: знищене здоров'я, окайданені крила, обірваний сміливий і повен надій для національної культури творчий та науковий політ...

Збігалося навіть місце їхніх невільницьких поневірянь. 7 років заслання М.Гулак відбував у закутині Росії – місті Пермі (1850–56 рр.). Через століття і чверть така ж сама за своєю суттю машина знищення інтелекту уярмлених народів закинула в тамтешній табір (і майже на той самий термін – 6 років) В.Марченка (1973–79 рр.). До речі, саме там останній і написав статтю про свого духовного побратима[4].

Суголосні мучеництво та вчинки їхніх родин. Вимолювала в шефа жандармерії Орлова помилування синові Надія Гулак. Закидали заявами, стукали до приймалень голови Верховного Суду О.Якименка, секретаря ЦК КПУ В.Маланчука Ніна Марченко та старий професор М.Марченко.

"Не можна читати без зворушення скорботні материнські послання", – говорив В.Марченко про листи-благання Надії Гулак[5]. Листи ж його матері також до щему вражають своїм драматизмом. Його напруга сягнула межі будь-якого людського сприйняття, коли у владоможців згорьована жінка випрошувала дозволу... віддати свою нирку на операцію смертельно хворому й засудженому на 15 літ синові.

"Але то хіба богині з грецької легенди вдавалося врятувати нащадка від згубного полону. Це ж була Росія, чиє неповторне правління Герцен іменував азіатсько-німецьким", – розмислював В.Марченко про добу М.Гулака, та й, очевидно, не тільки. Як Надія Гулак, так і його матір – жінки з різних сторіч та історичних епох отримували одну і ту ж відповідь – убивчу відмову.

Натяк на незмінну впродовж віків російську політику духовного і фізичного винищення талановитих синів України В.Марченко закодував у назві свого нарису – "Гулак". Прізвище зумисне подав без імені, аби відчувся перегук із зловісним для мільйонів українців апаратом насильства радянської доби – ГУЛАГ[6].

Тяжкий тюремний досвід допоміг В.Марченкові влучно відтворити глибину душевних потрясінь М.Гулака в одиничній камері Шліссельбурзької фортеці (1847–1850 рр.). Він зазначав, що навіть "смерть близьких, каліцтво... значно відстають від того валу переживань, який перекочується через людину в ув'язненні"[7].

Для М.Гулака їх наслідком була дивакувата замкнутість та похмурість і фанатичне занурення в самоосвіту. На його прохання родичі та друзі передають у камеру книги з правознавства, філології, історії, а також, що цікаво, з таких цілком відмінних галузей, як математика, фізика, астрономія, географія. Згодом усі ці наукові дисципліни М.Гулак викладав у грузинських гімназіях. У холодній, запліснявілій та огидній камері він перекладав з грецької твори Евріпіда. Між іншим, тим же займався і В.Марченко – перекладав доробок С.Моема, Д.Джерома, Е.По.

На Закавказзя М.Гулак потрапив після пермського заслання та нетривалої праці на півдні України, зокрема в Рішельєвському ліцеї. У зв'язку з його реорганізацією в Новоросійський університет III відділ не дозволив "державному злочинцю" М.Гулакові надалі там працювати і його скеровують у Керченський жіночий інсти-

[3] Стороженко Н. Кирилло-Мефодиевские заговорщики // Киевская Старина.– 1906.– Ч. 3.– С. 151.

[4] Гончарук П. Засівач доброго, розумного, світлого...– С. 129.

[5] Марченко В. Гулак...– С. 33.

[6] З літератури про В.Марченка використано: Білокінь С. Апостол чистої правди // Слово і Час.– К., 1991.– № 1.– С. 24–26; Лісовий В. Передмова до: Марченко В. Невільницькі листи // Філософська і соціологічна думка.– К., 1991.– № 8.– С. 145–147; Кочубей Ю. За "подвійний націоналізм". Пам'яті Валерія Марченка // Літературна Україна.– 1992. – 3 грудня; Шевчук В. Один із юнаків вогненної печі // Марченко В. Творчість і життя.– К., 2001.– С. 521–535 тощо.

[7] Марченко В. Гулак...– С. 31.

тут, а згодом ще далі – в 1862 р. у Ставропільську, у 1863 – Кутаїську, 1867 – Тифліську гімназії. В останній він працював до відставки 1886 р. Потім переїхав до Єлизаветполя (тепер – Ганджа, Азербайджан) до своєї пасербиці.

У Грузії М.Гулак – людина з багатим інтелектом, духовністю, високою громадською свідомістю – не міг обмежитися лише вчителюванням. Нагадаю, що він збирав багаті гербарії, написав серйозні дослідження з астрономії та геодезії, першу в Україні та Росії і одну з перших у світовій літературі взагалі книгу про чотиривимірну геометрію; володіючи 15-ма іноземними мовами (сучасними й давніми), перекладав (російською мовою) твори класиків грузинського, азербайджанського, а також перського й таджицького письменництва, започаткував у світовій літературі спеціальне дослідження поетичного шедевра грузин "Витязя в тигровій шкурі" Ш.Руставелі.

З етнології кавказьких народів М.Гулак, як уже зазначалось, не залишив спеціальних праць. Однак у літературознавчих і мовознавчих дослідженнях, публіцистичних статтях не раз торкався різноманітних її ділянок та важливих наукових питань. Можливо, через таку розпорошеність цей набуток ученого і є найменш науково осмисленим.

В етнографічній діяльності М.Гулака чітко простежуються два напрямки – дослідницький та агітаційний. Щодо першого, то наукові зусилля він спрямував переважно на створення фундаментальної джерельної бази цієї науки – завдання, яке вважав надважливим і першочерговим. Із такого погляду розгляну його наукову спадщину.

У пошуках історико-етнографічних джерел М.Гулакові особливо прислужилися знання багатьох європейських мов, чим він істотно вирізнявся з-поміж місцевих науковців. Саме українець-поліглот виявив чимало зарубіжних праць про кавказькі народи і своїми рецензіями та оглядами оповістив про них наукову громадськість Грузії, Азербайджану, Вірменії.

Дослідник в оригіналі читав і самостійно аналізував грецькі та римські джерела про народи Закавказзя. Так, у статті "О месте, занимаемом грузинским языком в семье индоевропейских языков" акцентував увагу на даних давньогрецького історика Ксенофонта про сванів 5–4 ст. до н. е., зокрема його свідченнях про неабиякий рівень суспільного й виробничого розвою (використання ними металевих знарядь праці, будівництво двоповерхових жител, розгортання землеробства тощо)[8].

Він же на широкому лінгвістичному матеріалі довів, що перші згадки про грузинську мову містяться ще в Гомера. А наприкінці 70-их рр. XIX ст. на засіданні Археологічного товариства виступив з повідомленням про описи грузинських племен Гекатея Мілетського, Геродота, Софокла, Прокопія Кессарійського та ін.[9]. Тобто, учений виразно продемонстрував доцільність зведеного видання античних кавказознавчих джерел. Зазначу, що згодом, у 1881 р. 5-ий Археологічний з'їзд визнав цей напрямок дослідницької праці як украй необхідний[10], у 1884 р. виходить перша підбірка таких матеріалів, яку уклав К.Ган (СМОМПК, вип. 4), а з 1890 до 1906 р. – добре знана серед науковців фундаментальна збірка В.Латишева "Известия древних писателей о Скифии и Кавказе".

М.Гулак особисто переклав з англійської на російську мову звіт одного з консулів у Трапезунді, який містив об'ємний народознавчий опис субетнічної групи грузин – лазів[11].

Із-поміж сотень іноземних книг, з вороху забуття підняв працю (німецькою мовою) професора Ф.Альтера "Про грузинську літературу", яка була видана ще в 1798 р. у Відні. У ній, виявляється, у вигляді додатка опубліковано 12 грузинських рукописів та давніх книг, які зберігаються на чужині – у бібліотеках Відня та Риму. М.Гулак подав власну оцінку цих матеріалів. Рукопис з

[8]Гулак Н. О месте, занимаемом грузинским языком в семье индоевропейских языков // СМОМПК.– Тифлис, 1899.– Вып. 26.– Отд. III.– С. 127.

[9]Імедадзе В. Т.Г.Шевченко і Грузія.– К., 1963.– С. 128.

[10]Мишулин А.В. Источники о скифах и изучение культуры дославянского населения в истории СССР // Вестник древней истории.– Москва; Ленинград, 1947.– № 1.– С. 260.

[11]Турция. Анатолийские области. Отчет за 1869 г. консула В.Джирорда Пальгрэва об Анатолийском береге и прилегающих к нему внутренних округах, между долготами Синопа и Трапезунда // Известия Кавказского отдела Императорского Русского Географического общества. – Тифлис, 1882–1883.– Т. VII: Приложения. Материалы для описания Азиатской Турции и Батумской области.– С. 1–40.

історії Грузії, стародавня грузинська Біблія та ін. є, стверджував він, безцінним пізнавальним скарбом, при чому не лише для співвітчизників, а й усіх народів світу[12].

У тому ж ракурсі проаналізував і літературну святиню грузинського народу – поему "Витязь в тигровій шкурі". Як відомо, попередники М.Гулака – Вахтанг VI, М.Броссе, Д.Чубінашвілі, відстоюючи тезу про грузинське, а не іранське, як стверджували деякі дослідники, походження поеми, говорили про відображення в ній грузинських історичних явищ та постатей (незважаючи на те, що її дія відбувалася в Аравії). Натомість М.Гулак один із перших указав, що грузинськими в пам'ятці є ще й звичаї, обряди, побут, суспільні ідеали. Тим самим він відкрив новий напрямок для аргументації її самобутності. Саме ці тонкі і слушні спостереження М.Гулака дослідники відносять до найважливіших його заслуг у руставелознавстві[13].

"...карталінський[14] елемент, мовби пахощі троянд, розлитий в усій поемі", і саме "цей дуже відчутний місцевий колорит є однією з найвищих окрас" твору[15] – поетичні вислови українського дослідника, які навперебій з романичним захопленням цитувала тогочасна грузинська преса і грузинські історіографи XIX та XX ст.

Одразу ж після задекларованої тези, а також і впродовж усієї статті М.Гулак конкретизував, які саме грузинські етнографічні реалії йому вдалося побачити в пам'ятці. Це і народні клятви героїв поеми, і їхні ігри (бурті), музичні інструменти (чанга – на кшталт арфи, цінцілі – цимбали, буки – труба). А також – християнське віросповідання персонажів (на противагу поширеній думці про їхню ісламську віру), доказом чого вважав згадки в поемі апостолів, подібність деяких її уривків до псалмів тощо[16].

Говорив учений і про відображення в поемі грузинського звичаю жертвоприношення тварин, космогонічних вірувань. Наводив поетичні висловлювання (у своєму перекладі), які на це вказують[17]. Емоційно, з глибокою повагою розповідав про кодекс моральних цінностей, який так яскраво представив і возвеличив у поемі Шота Руставелі. Знов ж таки, не шкодуючи місця, розлого цитував розсіяні у творі афоризми, прислів'я про нечувану хоробрість грузин, їхню безмежну щедрість, гостинність, самопожертву во ім'я дружби: "Що ти роздав – це твоє, що не роздав – то втратив", "Допомога другові ніколи нікому не поверталась злом" та ін.[18]

Окрім того, наголошу, що низку, на перший погляд, непомітних фіксацій етнографічних реалій грузинів учений виявив шляхом достовірного "розшифрування" окремих слів чи висловів поеми. Цьому сприяло його досконале знання грузинської мови та культури, а також різногранна ерудиція.

Такими способами М.Гулак знайшов у поемі унікальні відомості з народної лічби. У вислові "сто раз по двадцять" (тобто дві тисячі) побачив свідчення про використання грузинами в давнину не звичної нам десяткової, а двадцяткової системи лічби. Для підтвердження своєї правоти навів відголоски цієї системи рахунку в сучасній йому грузинській мові (otzi = 20, ormotzi = 40 тощо)[19].

Роз'яснюючи вислів "пальцем другої руки молив про прощення", звернув увагу, що це фіксація традиційних жестів вибачення грузин (простягають одну руку з піднятим указівним пальцем)[20]. Слово "квамлса", яке вийшло зі вжитку, він трактував як "вогнепальна зброя", а звідси зробив висновок про обізнаність із нею грузин ще в XII ст.[21], тобто на століття раніше від європейців!

Наскільки М.Гулак високо цінував першоджерельний етнографічний матеріал у старогрузинській поемі, свідчить його критична рецензія на її німецький переклад А.Лейста. Унаслідок недосконалого відтворення цього шедевра, переконував

[12]Цит. за: Гончарук П. Провісник дружби і співробітництва народів...– С. 99.

[13]Поракішвілі Н. М.Гулак і грузинська культура // Райдужними мостами. Українсько-грузинські літературні зв'язки.– К., 1968.– С. 43–44.

[14]Карталінці – найменування грузинів, які живуть по середній течії р. Кури.

[15]Гулак Н. О Барсовой коже Руставели. Две речи, произнесенные в Тифлисском кружке 13 и 20 марта 1884 года // СМОМПК.- 1884.- Вып. IV.- С. 130–131.

[16]Гулак Н. О Барсовой коже Руставели...– С. 139.

[17]Там само.– С. 146–147.

[18]Там само.– С. 141–144.

[19]Там само.– С. 160.

[20]Там само.– С. 171.

[21]Там само.– С. 140.

він, втрачаються ті її "особливості, що найяскравіше характеризують... весь культурний устрій тодішнього віку"[22].

Водночас, аналізуючи іншу грузинську пам'ятку XII ст. – повість "Вісраміані" і керуючись своїми глибокими знаннями культури, ідеалів цього краю, М.Гулак наголошував, що віддзеркалені в ній звичаї і побут, навпаки, не є грузинськими. І довів це зіставленням "Вісраміані" з поемою Ш.Руставелі, вказуючи на їхню виразну контрастність. "Чим більше вникаєш в нього [*твір.* – *В.Б.*], тим більше дивують дикі азіатські грубі звичаї". А саме – "підступність, лицемірство, невірність у любові його героїв... Народ, що створив "Вісраміані", ніколи не міг піднятися до шляхетних, суто християнських типів, змальованих у "Барсовій шкурі"[23]. Схилявся до думки, що цей твір написаний на основі якогось іранського першоджерела. Отож, констатував учений, "Вісраміані" не може бути матеріалом для дослідження культури грузин.

М.Гулак знайшов і ввів у обіг призабуті джерела з народного побуту азербайджанців. Так, він звернув увагу на малознаний в межах російської імперії збірник азербайджанської поезії XVIII–XIX ст., який видав у Лейпцигу (1869 р.) дослідник Кавказу, француз за походженням Адольф Берже[24].

Український учений показав, що ця добірка дає уяву, поміж іншого, про таке унікальне явище азербайджанської культури, як мистецтво і звичаї ашугів (народних поетів-імпровізаторів). Зазначимо, що найцікавішою формою самовираження ашугів були поетичні турніри. Їх улаштовували самі майстри слова, викликаючи один одного позмагатись у віршованих загадках, питаннях і відповіддях. Той, хто не зміг відповісти в поетичній формі суперникові, втрачав почесне звання ашуга. Розлогі витвори їхньої фантазії та дотепності народ зберігав у своїй пам'яті, передаючи з покоління в покоління.

М.Гулак не зупинився на переказі зібраного матеріалу А.Берже, а зробив наступний крок у поширенні знань про цей духовний пласт азербайджанців. Так, його особливо зворушила драматична доля й талант легендарної сільської поетеси Ашик-Пері. Незважаючи на юний вік (прожила 20 років), вона завжди перемагала у творчих зустрічах. М.Гулак переклав з азербайджанської на російську мову надруковані у збірнику уривки її імпровізацій. Це був чи не перший переклад зарубіжними мовами ашузької поезії.

Окрім того, тут, як і в інших працях, учений подав фахові коментарі до окремих строф. Так, вислів "люди, які говорять "так"!" пояснив народним віруванням про розмову Бога з першими людьми (на питання Всевишнього "чи знаєте ви хто я?" вони відповіли "Так!"). Акцентував увагу на таких якостях ашузьких творів, як морально-повчальна та філософська тематика, містичне забарвлення.

М.Гулак цікавився усною народною творчістю тюркських народів. Зокрема, на сторінках газети "Кавказ" (80-ті рр.) надрукував розвідки "О ногайской поэме "Песнь об Адигее", "Еще о народной поэзии наших тюркских инородцев". Там же помістив і статтю "О народности гуннов", у якій полемізував з М.Костомаровим щодо етимології їхньої назви тощо[25].

Активно розгорнув учений і народознавчу агітацію – діяльність, за яку в Україні в недалекому його минулому він був засуджений. Заклики до праці на цій ниві звучать чи не в кожній його статті. Він зі смутком констатував пасивність до культурно-освітньої справи місцевої громадськості. При цьому подав низку важливих рекомендацій як до конкретних сфер діяльності, так і стосовно загальносуспільного культурного поступу народів Кавказу. А саме, він вважав, що їхнім освіченим верствам необхідно було вже давно замислитися над магістральними питаннями національного розвою, інакше кажучи, розробити стратегію розвитку мови, літератури, історії тощо. Найсприятливіші умови для цього були під час чергового Археологічного з'їзду в Тифлісі

[22]Цит. за: Поракішвілі Н. М.Гулак і грузинська культура.– С. 38.

[23]Цит. за: Бакандзе О. М.Гулак – дослідник "Витязя в тигровій шкурі" // Баканідзе О. Грузинсько-українські літературно-мистецькі взаємини.– К., 1984.– С. 119.

[24]Гулак Н. Адольф Петрович Берже как ориенталист // Русская Старина.– 1887.– № 11.– С. 821–824.

[25]Баканидзе О. Николай Гулак – первый украинский исследователь "Витязя в тигровой шкуре // Баканидзе О. Дорогами дружбы. Грузинско-украинские литературные и театральные взаимосвязи.– Тбилиси, 1989.– С. 164.

(1881 р.). Та цього не відбулося, і тому впродовж багатьох років у цих ділянках панував застій.

Між іншим, про такий стан речей говорив у спогадах і М.Грушевський, який жив на Закавказзі в 70–80-их рр. XIX ст. "Науковий дослід не висував ніяких конкретних проблем, які могли б нас... захопити за живе", у Владикавказі існував лише "паршивенький театрик, часом з переїжджою опереткою, часом без нічого... Кілька середніх шкіл з незвичайно сірим персоналом"[26].

М.Гулак зі сумом констатував, що у народній пам'яті стираються унікальні скарби усної творчості. Такий стан речей демонстрував на прикладі ногайської епічної поеми "Пісня про Адигею": у другому, пізнішому її опублікованому записі він уже не знайшов багатьох яскравих деталей та елементів цього твору[27]. Тому учений говорив про нагальну потребу організувати серед національної громадськості планомірний збір та вивчення фольклору.

Знаючи про активне централізоване обстеження цього краю російською наукою, М.Гулак апелював і до її Академії: "Невже наша Академія наук не може відрядити хоча б одну людину, яка... присвятила б трохи років ретельному збиранню і записам справжніх поетичних творінь наших численних народів?". Очевидно, що ні. Адже російський окупаційний режим був байдужим до цих народних перлин: комплексно вивчав лише ті сфери народного буття, знання про які допомогли б йому остаточно утвердитись у регіоні – народне звичаєве право (адати), господарство, промисли тощо.

Наголошував український діяч на аж ніяк незадовільній роботі з видання національних літературних, історико-етнографічних пам'яток грузинів, вірмен та ін. народів. Відомо, що Товариство з поширення писемності серед грузинського населення (1879 р. створення) зініціювало масштабний рух за створення бібліотеки давніх літописів, історичних документів тощо. Десятки свідомих національних діячів – І.Месхі, К.Багратіоні та ін. – жертвували осередкові свої колекції[28]. Та вони, нагадував М.Гулак, так і залишаються лежати на полицях.

Щоб зачепити національне самолюбство і таки спонукати до рішучіших дій він звертав увагу на активне видання таких пам'яток зарубіжними вченими. Якщо у країнах Закавказзя "гниють купи різних стародавніх документів, грамот", то в Німеччині виходить збірник творів азербайджанських народних поетів, кількатомна "Вірменська бібліотека", в якій друкувалися літературні, наукові твори цього народу тощо[29].

Зіставлю такі факти: із зазначеними закликами М.Гулак виступив на шпальтах часопису "Новое обозрение" (Тифліс) у 1891 р. А вже в 1896 р. "Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа" (Тифліс, Т. 21, далі "СМОМПК") опублікував перші паростки майбутньої колосальної праці вчителя, а згодом відомого історика, археолога, філолога Е.Такайшвілі "Описание рукописей библиотеки Общества распространения грамотности среди грузинского населения". А також – дослідження директора тифліського Церковного музею М.Джанашвілі "Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе" ("СМОМПК", 1897.– Вип. 22).

Ще одним важливим досвідом зарубіжних країн, який варто було б наслідувати, М.Гулак вважав культурно-освітні осередки (матиці). У грузинській газеті "Іверія" за 1896 р. він помістив розлогу статтю "Чеське товариство по поширенню писемності", у якій показав, як цей народ утратив свою незалежність і що він робить, щоб уберегтися від повного національного винищення[30]. Щобільше, власним прикладом намагався запровадити таку форму діяльності "Чеської матиці", як публічні наукові та загальноосвітні читання. А тематичний діапазон його промов просто вражає. Окрім славнозвісних виступів із руставелознавства, він читав лекції про мікроби та філософію Шопенгауера, радіофон і "Пісню про Нібелунгів", хімічну будову сонця і народну поезію татар, туркменів, тюрків тощо.

---

[26]Грушевський М. Спомини // К., 1988.– Ч. 12.– С. 129.

[27]Пирадов Б. Жизнь и думы Николая Гулака // Литературные взаимосвязи. Сборник.– Тбилиси, 1974.– Т. V.– С. 182–183.

[28]Очерки истории Грузии: В 8 т.– Т. 5: Грузия в XIX веке.– Тбилиси, 1990.– С. 285.

[29]Цит. за: Гончарук П. Провісник дружби...– С. 99.

[30]Російською мовою опубліковано у: Слов'янська культура в європейській цивілізації.– К., 2001.– С. 120–123.

Отож, народознавчою, агітаційною діяльністю на Закавказзі М.Гулак намагався об'єктивно розкрити рівень традиційної культури тамтешніх народів, її багатство, унікальність, високі гуманістичні цінності, довести її давні витоки, самобутність і внесок до загальнолюдської культурної скарбниці. І це в період шаленого розгулу російського колоніалізму (після вбивства народовольцями Олександра II), коли в школах скорочувалися години на національну літературу та історію, коли було офіційно заборонено публічне вживання етноніма "Грузія" (1882 р.). А над усіма, "хто підносив достоїнства кавказьких народів, збуджував їх самосвідомість", ішла сувора розправа[31]! До прикладу, за захист викладання грузинської мови в школах поплатився посадою директора Кутаїської школи інший уродженець України (м. Київ) – громадівець, болгарин за національністю, Олександр Стоянов (1841–1914)[32].

У таких умовах наукова праця репресованого українця М.Гулака була відвертим викликом російській політиці національного знищення захоплених народів. На це натякав і сам автор. Він чітко підкреслив, що метою його руставелознавчої праці було ознайомити з великим творінням грузинського народу осіб, "котрих занесло сюди з інших частин Росії і котрі зовсім незнайомі з Грузією"[33].

Таку націленість наукової роботи М.Гулака, як зауважив учений Б.Пірадов, підхопила й розвинула, наскільки це було можливо в межах російської цензури, грузинська преса. Зокрема вона наголошувала, що тепер "здалеку прибулі", завдяки стараням українця, можуть скласти правдиву уяву про надбання грузинського народу, їхніх національних геніїв та вчених. Правда, "*якщо тільки вони цього побажають*" [виділення. – В.Б.]. І далі – відвертіше: та, на жаль, не всі вони поділяють ключову позицію М.Гулака про обов'язковість для кожного прийшлого в країну знати її народ, його мову, національний характер, літературу (газета "Дроеба", 1884, № 58).

"Англійські чиновники, які будували залізничну дорогу Поті-Тбілісі, протягом 5–6 місяців освоїли грузинську мову, тоді як росіяни, незважаючи на те, що живуть у Грузії понад півстоліття, іноді не знають жодного грузинського слова", – а це вже констатував в офіційному листі до куратора Кавказького навчального округу О.Стоянов[34].

У таких суспільно-політичних умовах сповнені щирою любов'ю і повагою, волелюбні праці М.Гулака глибоко сколихнули всі верстви суспільства Грузії та Азербайджану, тобто мали справді міжнародний резонанс. Виїмки з них, що уславлювали ці нації, розлого, з пафосом і гордістю цитувала тогочасна преса. На перших своїх сторінках (тобто як передові статті) вона друкувала повідомлення про прочитані лекції М.Гулака, а також час і програму наступних.

Про його руставелознавчу працю позитивно відгукувався французький журнал "Journal Asiatique" (1887 р.)[35], Паризька Академія наук схвально говорила про математичні дослідження М.Гулака. А російський відділ жандармерії затято, до кінця його вчителювання так і не дозволив вручати будь-які нагороди й заохочення, у тому числі й відзнаку за бездоганну службу, яка істотно підвищувала б пенсійні виплати.

Зауважимо, що свої наукові подвиги в кавказознавчій сфері М.Гулак звершував, будучи невиліковно хворим: важкі тюремні кайдани та набутий там ревматизм назавжди утруднили його ходьбу та скували руки. Про свій п'ятдесятирічний вік у листі до М.Костомарова (1873 р. написання) він говорив так: "...Старість вже надто сильно почала долати мене: рука не пише, ноги погані, однак дух бадьорий, як колись"[36]. А М.Грушевський, який, як відомо, навчався в Тифліській гімназії, згадував, що в 60 років його учитель "виглядав розбитим на здоровлю диваком, що тяжко ходив і тяжко говорив"[37].

Похований М.Гулак – цей "один із найблискучіше обдарованих людей другої пол. XIX ст."

[31]Марахов Т. С верой в будущее... – С. 110; Очерки истории Грузии.– Т. 5.– С. 220, 288; Імедадзе В. Т.Г.Шевченко і Грузія...– С. 119.

[32]Очерки истории Грузии.– Т. 5.– С. 283.

[33]Гулак Н. О Барсовой коже Руставели... – С. 129.

[34]Очерки истории Грузии.– Т. 5. – С. 283.

[35]Імерадзе В. Т.Г.Шевченко і Грузія...– С. 125.

[36]Кратко М.И. Первая отечественная книга по четырехмерной геометрии и ее автор // Математическое естествознание в его развитии. Сб. науч. трудов.– К., 1987.– С. 46.

[37]Грушевський М. Микола Гулак // ЛНВ.– 1899.– Т. VIII.– Ч. XII.– С. 131.

(характеристика професора Московської духовної академії П.Флоренського[38]) – у м. Ганджі, могила дотепер не збереглася.

Висвітлюючи працю цього українця на Кавказі, дослідники культурно-освітнього життя тамтешніх народів обов'язково згадують ще одного кирило-мефодіївця, поета, українського перекладача 140 творів світової поезії, його двоюрідного брата ОЛЕКСАНДРА НАВРОЦЬКОГО (1823–1892 рр.).

О.Навроцький відбував ув'язнення у Вятській тюрмі, а потім – заслання в Єлабузькому повіті Вятської губерні) і Курську. Для нього, як і для М.Гулака, перебування в російській тюрмі було великим стресом. "Туга за батьківщиною, спогади про минуле життя і безнадія довели мене до того, – згадував він, – що я поставив собі питання: для чого мені жити? І ледве не дійшов до самогубства". Такою ж песимістичною була і його тогочасна поезія: зневіра в собі, в інших, "у можливостях будь-якого добра на землі" (О.Навроцький).

...Ясная зірко – Божеє око,
З неба блакитного глянь, подивись,
Глянь ти на землю, в пропасть глибоку,
Божим світом, зірко, займись:

Бо тут давно вже його немає,
Зло тут, як гадина злая кишить,
Вороном чорним всюди літає,
І як прожора їсти кричить...[39]

Та все ж, О.Навроцький – романтик за світоглядом і станом душі – з гідністю витримав усі випробування долі й до кінця життя залишився, на відміну від М.Гулака, людиною товариською. Знайомі називали його "тулумбашем" (тамадою), дотепним співрозмовником, душею будь-якого товариства, а через відвертість та "трохи суворий характер" – "запорожцем"[40].

Повернувшись із заслання, він служив у департаменті мистецьких справ (1853–1857 рр., Петербург). Однак у столиці за ним, як і за іншими політичними "неблагонадійними", особливо пильно стежила російська поліція. Утікаючи від її "недремного ока", він зголосився працювати на Кавказі. Там О.Навроцький був чиновником з особливих доручень при дагестанському губернаторові, старшим чиновником м. Темір-Хан-Шурі (Дагестан), а з 1870 і до відставки в 1884 р. – радником губернського правління в Єревані.

Далеко від батьківщини О.Навроцький продовжував відстоювати ідею національного відродження, та вже не лише власного, а й кавказьких народів. Він із шевченківською пристрасністю (заувага вірменського історика Седи Амиряна[41]) опротестовував політику русифікації і грубої національної дискримінації, яку спостерігав у вірменських освітніх закладах. Його обурення свавільними заборонами директора Єреванської гімназії розмовляти, співати у стінах установи вірменською мовою вилилось у поетичний твір:

Ото зібравшися в громаду,
Ляхи і наші москалі
Поміж собою чинять раду,
Як би вермешків, в їх землі,
Чим-небудь добре їм приперти,

Що просвітку нема від них,
Якби гаразд їм носа втерти
І вгору підвести своїх[42].

Визнання національних прав народів Кавказу, повага до їхньої історії та культури, мови і літератури викликали в О.Навроцького закономірний інтерес до цих етновизначальних чинників. Як і М.Гулак, він зацікавився Руставелевим "Витязем". Навіть більше, разом зі своїм співвітчзником вони створили плідний науковий тандем у руставелознавчій галузі. Якщо М.Гулак *започаткував* у світовій літературі *ґрунтовне вивчення поеми "Витязь у тигровій шкурі"*, то О.Навроцький *– один із перших переклав її іншими мовами*, а саме, українською.

"Ми, українці, пишаємося тим, що український

[38]Кратко М.И. Первая отечественная книга по четырехмерной геометрии...– С. 48.

[39]Шр[амчен]ко А. А.А.Навроцкий // Киевская Старина.– 1902.– Т. 79.– Ч. 12.– С. 363.

[40]Шр-ко А. А.А.Навроцкий...– С. 365; Єгіазаров С. Памяти моїх учителів і керовників М.І.Гулака, Л.Загурського та О.О.Навроцького // Наше Минуле.– К., 1918.– Ч. 1.– С. 45.

[41]Седа Амирян. Армяно-украинские литературные связи.– Ереван, 1972.– С. 30.

[42]Цит. за: Павлюк Н. Александр Навроцкий и армянская культура // Исторические связи и дружба украинского и армянского народа.– Ереван, 1971.– Вып. III.– С. 127.

переклад "Витязя" був зроблений О.Навроцьким ще тоді, коли російські і польські літератори тільки ще бралися до роботи, а перекладачі на інші мови з'явилися значно пізніше", – писав визначний український руставелознавець XX ст. Микола Бажан (1904–1983 рр.), автор найкращого з-поміж усіх перекладів поеми (К., 1937)[43].

Дослідники вважають, що О.Навроцький здійснив свій переклад між 1884 і 1889 рр.[44], що випереджало на 15–20 років російський і англійський переклади.

Окрім літературознавчих студій, О.Навроцький уклав великий збірник "Аварські, казикумухські, чеченські та кумухські пісні" (понад сто текстів загальним обсягом 278 с.). Свого співробітника по Єреванському управлінню, писаря С.Єгіазарова він попросив зробити російською мовою їхній підрядник. А вже з нього О.Навроцький робив поетичний переклад українською і російськими мовами. Указана рукописна збірка згодом потрапила до бібліотеки грузинського поета й мислителя І.Чавчавадзе (тепер зберігається у тбіліських архівах)[45].

Помічникові С.Єгіазарову О.Навроцький віддячив сповна. Дізнавшись, що той добре володіє перською, вірменською, азербайджанською та ін. мовами, він вирішив уберегти цей обдарований самородок від повільного згасання в чиновницькій рутині. О.Навроцький довго й наполегливо переконував його полишити цю службу і продовжувати навчання.

"З цими мовами ви зробили б собі кар'єру, якби мали вищу освіту", "невже ви так і залишитесь писарем?"[46]. Урешті-решт він домігся свого й скерував перспективного юнака з рекомендаційним листом до М.Гулака в Тифліську гімназію.

Згодом їхній підопічний закінчив ще й Московський університет (юридичний факультет), а в 1887 р. став доцентом Казанського університету, 1892-му – доктором звичаєвого права. Він є автором понад десятка фундаментальних робіт з історії, звичаєвого права, традиційних занять вірмен, грузинів, курдів. Отож, О.Навроцький і М.Гулак, не маючи змоги сповна зреалізувати свої наукові можливості, допомогли це зробити іншій талановитій особистості й тим самим посприяли формуванню видатного вірменського вченого-етнолога й історика Соломона Єгіазарова.

Про своїх наставників С.Єгіазаров залишив теплі спогади. У них, попри іншого, підкреслив, що М.Гулак та О.Навроцький "любили свою рідну Вкраїну... Навроцький... завжди розмовляв на вкраїнській мові, коли бесідник розумів її". Щобільше "пошану і любов до Вкраїни" вони вселили і вірменинові С.Єгіазарову[47]. Цікаво, що від 1893 р. він очолював кафедру державного права в Київському університеті[48].

Отож, М.Гулак і О.Навроцький, потрапивши в чужий край, не лише розвинули, як відомо філологічну галузь кавказознавства, а й посприяли (прямо чи опосередковано) поступові етнології. М.Гулак своїми перекладами, літературознавчими рецензіями, дослідженнями ввів в обіг чимало призабутих національних і важкодоступних зарубіжних матеріалів та аналітичних праць, тобто поповнив джерельну базу цієї науки. Учений фахово обґрунтовував окремішність народів Закавказзя та Північного Кавказу. На цю ж ідею працював і О.Навроцький. Перекладаючи твори давньогрузинського письменництва та скарби народної творчості, він стверджував тезу про їхню унікальність та багатство, уможливлював пізнання їх іншими народами. Результатом національно-просвітньої діяльності українських висланців була активізація видання та наукового осмислення народознавчого фактологічного фонду, а також становлення плідних національних учених. Працюючи во ім'я цивілізаційного розвою чужих націй, учені заразом творили українську сходознавчу науку. І цей їхній внесок був аж ніяк не "крихтою на користь Вкраїні".

[43]Цит. за: Чілаяава Р. "А на шляху граніт і вітровій" // Вітчизна.– К., 1991.– Ч. 7.– С. 159.

[44]Баканідзе О. Олександр Навроцький – перший український перекладач поеми "Витязь у тигровій шкурі" Шота Руставелі // Баканідзе О. Грузинсько-українські літературно-мистецькі взаємини...– С. 129

[45]Там само.– С. 124.

[46]Єгіазаров С. Пам'яти моїх учителів... – С. 46.

[47]Там само.– С. 51.

[48]Павлюк Н. Александр Навроцкий...– С. 123.

Статті



Оксана ДРОГОБИЦЬКА

ПОБУТ ІНТЕЛІГЕНЦІЇ ЗАХІДНОЇ УКРАЇНИ В УМОВАХ РАДЯНСЬКОГО ПОЛІТИЧНОГО РЕЖИМУ (вересень 1939 – червень 1941 рр.)

Oksana DROHOBYTSKA. Intellectuals of Western Ukraine and Their Way of Life Under Conditions Of Soviet Political Regime (September 1939 to June 1941).

У статті проаналізовано зміни побуту інтелігенції Західної України в умовах радянського політичного режиму 1939–1941 рр. Особливу увагу звернено на житлові умови, одяг, побутові речі, а також на психологічний стан тогочасного суспільства та інтелігенції зокрема.

Останні роки позначені значним зростом зацікавленості широких кіл громадськості до інтелігенції, її ролі у суспільно-політичних, соціально-економічних та культурно-освітніх процесах на теренах українських земель. Не стала винятком у цьому плані й західноукраїнська інтелігенція періоду 1939–1941 рр.

На сьогодні опубліковано чимало наукових досліджень, присвячених розкриттю політики радянського режиму стосовно представників найбільш освіченої верстви. Серед них праці М.Литвина, О.Луцького, І.Лучаківської, О.Рубльова, Ю.Черченко та інших[1]. Однак, нас цікавить не політичний аспект, а зміни, які відбулися у побуті інтелігенції у цей вказаний період. Тому з точки зору розкриття ментальних складових повсякденного життя інтелектуальної еліти особливо інформативним є розділ львівського історика Р.Голика "Міражі Возз'єднання: образ Львова у контексті радянської цивілізації (1939–1941 рр.)", вміщений у третьому томі "Історії Львова"[2]. З джерелознавчих видань найбільшу цінність, на наш погляд, має збірник спогадів "Західня Україна під большевиками IX.1939 – VI.1941", виданий за редакцією М.Рудницької[3].

Маючи на меті простежити специфіку побуту місцевої інтелігенції у 1939–1941 рр., насамперед вважаємо за доцільне з'ясувати її реакцію на вступ Червоної Армії у Західну Україну. Зокрема, якщо селяни та робітники вітали так званих "визволителів" квітами та арками з синьо-жовтими і червоними прапорами, то найбільш освічена та національно свідома частина тогочасного соціуму оцінювала цю подію по-різному.

Ще до приходу більшовиків, як стверджує історик О.Рубльов, абсолютна більшість української інтелігенції та політиків західноукраїнських земель відверто негативно сприймала русифікаторський курс московської адміністрації у Наддніпрянщині, її антиукраїнські репресії й винищення ледь не всіх уродженців Галичини, Буковини й Закарпаття в УРСР, незначна ж меншість все ще живилася націонал-комуністичними ілюзіями, постійно втрачаючи прихильників[4].

Нову владу підтримала переважно пролетарська частина інтелігенції. У резолюції мітингу інтелігенції Львова з нагоди вступу Червоної Армії у Західну Україну, опублікованій у газеті "Вільна Україна" 1 жовтня 1939 р., проголошувалося: "Ми горді тим, що приєднуємось до великої армії радянської інтелігенції, і зобов'язуємось прикласти всі свої сили, все уміння своє та знання для широкого розвитку нашої творчої роботи на ко-

[1] Литвин М., Луцький О., Науменко К. 1939. Західні землі України.– Львів: Інститут українознавства ім. І.Крип'якевича, 1999.– 152 с.; Лучаківська І. Українська інтелігенція західних областей УРСР в перші роки радянської влади (1939–1941 рр.).– Дрогобич: Відродження, 2001.– 168 с.; Нариси історії української інтелігенції (перша половина ХХ ст.): У 3-х кн.– Кн. 3.– К., 1994.– 154 с.; Рубльов О. Західноукраїнська інтелігенція у загальнонаціональних політичних та культурних процесах (1914–1939).– К.: Інститут історії України НАН України, 2004.– 648 с.

[2] Голик Р. Міражі Возз'єднання: образ Львова у контексті радянської цивілізації (1939–1941 р.) // Історія Львова: у трьох томах / Редколегія: Я.Ісаєвич, М.Литвин, Ф.Стеблій.– Т. 3.– Львів: Центр Європи, 2007.– С. 193–200.

[3] Західня Україна під большевиками IX.1939 – VI.1941 / Збірник за ред. М.Рудницької.– Нью-Йорк, 1958.– 494 с.

[4] Рубльов О. Західноукраїнська інтелігенція у загальнонаціональних політичних та культурних процесах...– С. 569.

рисить звільнених трудящих мас Західної України та всього великого Радянського Союзу"[5].

Подібні заяви лунали і в інших містах. Газета "Червоний Прапор" 13 жовтня 1939 р. писала: "Трудова інтелігенція м. Коломиї на своїх зборах одноголосно дякує радянській владі за визволення їх од поміщиків та капіталістів... Визволившись зпід польської окупації завдяки непереможній Червоній Армії ми домагаємося прилучення Західної України до Української Соціалістичної Радянської Республіки"[6].

За словами дослідниці І.Лучаківської, такому швидкому переходу певних кіл інтелігенції на бік радянської влади сприяло кілька причин: давні революційні й демократичні традиції в її середовищі; посилена пролетаризація умов праці та побуту наприкінці 30-их рр. XX ст.; сама обстановка піднесення в краї, викликана визволенням з-під польської окупації і пов'язані з цим надії на краще майбутнє; діяльність органів нової влади, спрямована на швидке відродження і розвиток соціально-економічного й культурного життя; агітаційно-пропагандистська робота, що її проводили авторитетні діячі літератури і мистецтва Радянської України тощо[7]. Окремим категоріям, насамперед працівникам освіти, особливо імпонував курс на "українізацію" шкіл і вузів.

Ті представники освіченої верстви, які не жили ілюзіями і передбачили небезпеку з боку більшовицької влади, одразу перейшли у німецьку зону окупації[8]. Однак були й такі "аристократи духу", які вважали своїм громадянським обов'язком залишитись із народом і розділити його долю у цей складний час[9].

Нова влада вживала різноманітні заходи, покликані встановити тотальний контроль над інтелігенцією. Під нагляд Народного Комісаріату Внутрішніх Справ (далі – НКВС) потрапила практично вся українська еліта, а також особи, пов'язані з колишнім польським режимом. Категорії українських інтелігентів, як реальних і потенційних ворогів радянської влади, було перераховано таким чином: академіки, професори, наукові працівники, письменники, літературні працівники, композитори, скульптори, художники, артисти, музиканти, медпрацівники, колишні службовці польської адміністрації, поміщики і капіталісти[10].

Проблема "радянізації" інтелігенції вирішувалася багатьма шляхами, а саме: формуванням її кадрів із "класово близьких" джерел, перевихованням старих спеціалістів, втягненням їх у різні форми радянської громадської активності, а також репресіями проти тих, хто не бажав йти на компроміс[11]. Наприклад, тільки у вересні-грудні 1939 р. співробітники НКВС затримали 1,6 тис. представників інтелігенції[12].

Газета "Українська Дійсність" від 15 вересня 1941 р. вдало передає політику стосовно місцевої інтелектуальної еліти, наголошуючи, що "рідко хто з українських діячів або просто інтелігентів не побував у більшовицькій в'язниці або хоч не був переслуханий слідчими з ГПУ"[13].

Показовою в цьому плані є доля одного із найстарших галицьких політиків, адвоката К.Левицького (1859–1941). Під його проводом 24 вересня 1939 р. делегація громадських діячів Львова відвідала представників радянської адміністрації. У ході переговорів делегатів запевнили у лояльності нової влади і запросили до співпраці. Однак, вже 30 вересня 1939 р. органи НКВС здійснили обшук у помешканні К.Левицького, вилучивши його щоденник. Через обвинувачен-

[5] З резолюції мітингу інтелігенції м. Львова з нагоди вступу Червоної Армії у Західну Україну // Культурне життя в Україні: Західні землі. Документи і матеріали.– Т. 1 (1939–1953).– К.: Наук. Думка, 1995.– С. 58.

[6] З життя Коломийщини. Дякуємо радянській владі // Червоний Прапор.– 1939.– 13 жовтня.– С. 1.

[7] Лучаківська І. Українська інтелігенція західних областей УРСР...– С. 36–37.

[8] Литвин М., Луцький О., Науменко К. 1939. Західні землі України...– С. 101.

[9] Луцький О. Інтелігенція в планах утвердження радянського тоталітарного режиму на західноукраїнських землях (вересень 1939 – червень 1941 р.) // Інтелігенція і влада: громадсько-політичний науковий збірник. Серія: історія. Вип. 1 / Голова ред. кол. Г.І.Гончарук.– Одеса: Астропринт, 2003.– С. 98.

[10] Даниленко В. Ліквідація Польської держави та встановлення радянського режиму в Західній Україні // Український Історичний Журнал.– 2006.– № 3.– С. 121.

[11] Лучаківська І. Інтелігенція західних областей України у суспільно-політичному житті (вересень 1939 – червень 1941 рр.). Автореф. дис. канд. іст. наук.– Львів, 1999.– С. 9.

[12] Луцький О. Інтелігенція в планах утвердження радянського тоталітарного режиму на західноукраїнських землях...– С. 99.

[13] Газетна інформація про культурне і громадське життя у Львові 1939–1941 рр. // Культурне життя в Україні: Західні землі...– С. 115.

ня у антирадянських настроях і професійну діяльність політик півтора року провів у внутрішній в'язниці НКВС у Москві. У травні 1941 р. К.Левицького звільнили, але виснажений тривалим ув'язненням він помер 12 листопада того ж року[14].

Сильного удару було завдано духовенству. Перші арешти і депортації священнослужителів розпочалися вже восени 1939 р. і сягнули апогею у грудні. На той час було репресовано 57 католицьких і 18 греко-католицьких священиків, 14 з яких засуджено до вищої міри покарання[15].

Нова влада відмінила оплату праці служителям культу, запровадивши натомість великі податки. Характерно, що священик як нетрудовий елемент мав сплачувати вп'ятеро більше інших громадян[16]. Сільські душпастирі крім натурального податку, зобов'язувалися виконувати й різні громадські роботи. Деякі представники кліру, помешкання яких було конфісковано новою владою, перебували на повному утриманні парафіян[17].

Священикам заборонялося сповідати хворих у лікарнях. Держава трактувала відправлення релігійних обрядів у медичних закладах як кримінальний злочин, що карається шістьма місяцями ув'язнення[18]. Крім того, із введенням паспортизації населення духовенство позбавили повноважень стосовно обліку народжуваності та смертності парафіян[19].

Про засоби, які вживала радянська влада у боротьбі із Церквою, свідчать спогади настоятельки Львівського монастиря Уставу св. Теодора Студита Йосифи (Олени Вітер). У червні 1940 р. її арештували та 47 раз допитували у НКВС, вимагаючи зізнатися у тому, що вона особисто приносила зброю в митрополичі палати. У спогадах читаємо: "...Допити відбувалися щодругу, або щотретю ніч. При кожному допиті мене катували. Били то ґумовою, то залізною палицею, видирали з голови волосся, вішали мене шнуром на гак, викручували руки"[20].

Незважаючи на постійні переслідування й арешти, тільки одиниці ставали на шлях співпраці чи відмовлялися виконувати свої душпастирські функції. Зокрема, як повідомляв єпископ Г.Хомишин у листі до нунція Ротти у Будапешті від 6 серпня 1941 р., із майже п'ятисот священиків Станиславської єпархії на червень 1941 р. лише троє зреклися духовного сану[21].

У скрутному становищі опинилися працівники культурно-освітніх установ, подальше існування яких нова влада вважала недоцільним чи взагалі шкідливим. У даний період припинила своє існування низка громадських організацій ("Просвіта", молодіжні товариства), під виглядом "саморозпуску" ліквідовано Наукове товариство ім. Шевченка у Львові.

Нова влада завдала відчутного удару по традиційних джерелах поповнення інтелігенції. Особливу увагу було звернено на соціальне походження потенційних студентів. Органи держбезпеки стежили за контингентом вступників до вищих навчальних закладів і виявляли "класово ворожі" елементи (дітей заможних селян, священиків або осіб, запідозрених у зв'язках з оунівським підпіллям). Сучасник тих подій, студент одного із львівських вузів, з цього приводу писав: "...українського адвоката чи купця вважали большевики за буржуя, українського селянина, власника 8–10 десятин землі, за куркуля, і їх дітей до високих шкіл не приймали. Не приймали теж очевидно дітей священиків"[22].

В результаті цілеспрямованої політики комплектування навчальних закладів на основі класо-

[14] Рубльов О., Черченко Ю. Сталінщина й доля західноукраїнської інтелігенції (20–50-ті роки XX ст.).– К.: Наук. Думка, 1994.– С 188.

[15] Білас І. Репресивно-каральна система в Україні 1917–1953. Суспільно-політичний та історико-правовий аналіз: У 2-х книгах.– Кн. 1.– К.: Либідь, 1994.– С. 135.

[16] Марчук В. Церква в умовах тотальної недовіри (спротив УГКЦ сталінській "радянізації" 1939–1941 рр.) // Вісник Прикарпатського університету: Історія.– Івано-Франківськ, 2000.– Вип. III.– С. 19–25.

[17] Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква і Радянська Держава (1939–1950) / За ред. О.Турія.– Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2005.– С. 45.

[18] Сурмач О. Державно-церковні відносини на західноукраїнських землях (1939–1941) // 1939 рік в історичній долі України і українців: Матеріали Міжнародної наукової конференції 23–24 вересня 1999.– Львів, 2001.– С. 174.

[19] Куницький М. Національна політика СРСР на західноукраїнських землях напередодні Великої Вітчизняної війни (1939–1941) // Друга світова війна і доля народів України: Матеріали 2-ї Всеукраїнської наукової конференції, м. Київ, 30–31 жовтня 2006.– К., 2007.– С. 302.

[20] 47 допитів Матері Ігумені // Західня Україна під большевиками...– С. 402.

[21] Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква і Радянська Держава...– С. 46.

[22] "Gaudeamus igitur..." // Західня Україна під большевиками...– С. 81–82.

вих принципів у 1940/41 навчальному році діти робітників і селян становили 40–60% усіх студентів у вузах західних областей, а питома вага українців серед них сягала 36%[23]. При цьому відсоток вихідців з західних областей України серед студентів Львова залишався низьким.

На зміну соціального складу студентства вплинула низка факторів, серед яких: скасування плати за навчання, забезпечення вихідців із незаможних родин стипендіями та гуртожитками, а також налагодження системи прискореної підготовки робітничо-селянської молоді за програмами середньої школи. Для цього у Львівському мединституті та Інституті радянської торгівлі були створені робітничі факультети[24].

Такий підхід при формуванні студентства в майбутньому призвів до суттєвого зниження якісного рівня інтелігенції. Водночас не допускаючи до вузів дітей з інтелігентних родин, радянська влада переривала давні освітні традиції, адже загальновідомим є факт, що у багатьох сім'ях, особливо вчительських чи священичих, діти наслідували професії батьків впродовж поколінь.

Прихід радянської влади вплинув на матеріальне становище представників розумової праці. З кінця 1939 р. державні службовці, інженерно-технічні працівники, вчителі, лікарі почали отримувати заробітну плату в розмірах, встановлених у СРСР. У різних галузях народного господарства розмір зарплати відрізнявся. Наприклад, працівники культури отримували 223 крб., охорони здоров'я – 255, освіти – 331, мистецтва – 391, науки – 471[25].

Головну статтю видатків із сімейного бюджету становили продукти харчування, особливо, якщо взяти до уваги той факт, що вже взимку 1940 р. у містах Західної України в 5–10 разів зросли базарні ціни та процвітала спекуляція. У магазинах не вистачало взуття, тканин, готового одягу та інших товарів широкого вжитку[26].

У таких умовах керівництво СРСР використовувало матеріальні заохочення як один із засобів впливу на місцеву інтелектуальну еліту. Так, у серпні 1940 р. політбюро ЦК ВКП(б) прийняло постанову про утворення фонду допомоги інтелігенції Західної України, якою зобов'язало Раднарком СРСР виділити із резерву 2 млн. крб.[27]. За час діяльності фонду матеріальну допомогу отримали академіки М.Возняк, Ф.Колесса, В.Щурат, К.Студинський, І.Крип'якевич та інші[28].

Чимало інтелігентів через класовий принцип добору керівних кадрів втратили роботу. Це можна проілюструвати на прикладі м. Львова, де, незважаючи на наявність тисяч кваліфікованих інженерів, для керівництва націоналізованими промисловими об'єктами призначили 177 робітників[29].

Особливо відчутного удару по матеріальному становищу освіченої верстви завдала політика націоналізації житла, яка подекуди проводилася відверто брутальними методами. Націоналізації підлягали навіть 3–4 кімнатні помешкання кооператорів, крамарів, представників творчої інтелігенції. Спеціальні комісії описували особисте майно потерпілих, конфісковували меблі, одяг, хатні речі, паливо тощо. Від такої практики сильно постраждали сім'ї польських урядовців, офіцерів, лікарів, адвокатів та підприємців[30].

Проголосивши курс на задоволення потреб "робітничого класу", влада розпочала так зване "ущільнення" великих житлових приміщень, де, крім колишніх наймачів чи власників, поселялося ще кілька інших сімей[31]. Таким чином тільки у Львові у 1939 р. націоналізовано 5407 квартир, а протягом наступного року ще 5 тис. будинків[32]. Слід зауважити, що хоча націоналізація проводилася у доволі непопулярний спосіб, все ж частині представників розумової праці вдалося отримати нове житло.

Зміну усталеного способу життя західноукраїнської інтелігенції в умовах радянського режиму

[23]Нариси історії української інтелігенції: Перша половина XX ст.: У 3-х книгах.– К.: АН України, 1994.– Кн. 3.– С. 29.

[24]Там само.

[25]Лучаківська І. Українська інтелігенція західних областей УРСР...– С. 117–118.

[26]Там само.– С. 123.

[27]Там само.– С. 47.

[28]Рубльов О., Черченко Ю. Сталінщина й доля західноукраїнської інтелігенції...– С. 199–200.

[29]Литвин М., Луцький О., Науменко К. 1939. Західні землі України...– С. 136.

[30]Луцький О. Радянізація // Історія Львова: у трьох томах / Редколегія: Я.Ісаєвич, М.Литвин, Ф.Стеблій.– Т. 3.– Львів: Центр Європи, 2007.– С. 175.

[31]Голик Р. Міражі Возз'єднання: образ Львова у контексті радянської цивілізації...– С. 197.

[32]Лучаківська І. Українська інтелігенція західних областей УРСР...– С. 126.

вдало ілюструють свідчення дружини львівського лікаря. Авторка зазначає: "Від хвилини, як ми, мешканці Західньої України, зустрілися із населенням Совєтського Союзу, наші буденні потреби теж почали корчитись. Наш зверхній вигляд почав сіріти, ми почали менше дбати за обстановку хати, навмисне позбувались предметів, які кололи очі большевиків і могли стати причиною, щоб задля них нас викинули з хати... Кожний з нас боявся своїм одягом, товариськими формами або способом життя стягнути на себе закид "буржуазности", "контрреволюції". Наші чоловіки перестали носити краватки, ми закинули капелюхи і зав'язували голову хустиною. З наших помешкань зникли занавіси при вікнах, килими, образи. Навіть біла скатерть на столі в їдальні була для наших совєтських співмешканців доказом того, що ми "агенти капіталізму"[33].

Так само становище інтелігенції описував інший сучасник: "Гарне помешкання з вибагливими меблями – це був простий шлях до згуби. Інтеліґент мусів ховати свої образи, килими, срібло, будь-які дрібні прикраси кімнати, щоб залишити враження сірости, бідноти, нужди... Звичайний кухонний посуд з мосяжними та алюмінієвими ринками був у очах службовців НКВД дорогоцінністю, задля якої варт було позбутися її буржуйського власника"[34].

Встановлення нової влади відобразилося на повсякденному житті представників тогочасної інтелектуальної еліти, у тому числі і на їхньому одязі та місцевій моді. Як відомо, наприкінці XIX – 30-их рр. XX ст. серед широких кіл громадськості образ інтелігента асоціювався із певним набором не тільки духовних якостей, але і суто зовнішніх прикмет. Неодмінними атрибутами приналежності до освіченої верстви крім традиційного костюму-трійки, виступали краватка, капелюх і палиця[35]. Стосовно жінок, то комплект їхнього одягу крім плаття чи костюму обов'язково включав капелюшок, рукавички та панчохи. З приходом нової влади поступово ці стереотипи руйнуються. Капелюшки замінюють хустини та берети. Зникають з продажу дорогі тканини, замість них у вжиток входять тільки перкаль та бавовна. Разом з цим втрачається загальне відчуття стилю, бо "усі купували те, що було в крамниці, а не те, що подобалось"[36].

Цікаво, що спочатку радянський Львів, порівняно із тогочасним Києвом, виступав столицею моди, "раєм мануфактури"[37]. Туди під виглядом звичайного відрядження приїжджали люди із різних міст для здійснення покупок. Коли львівські магазини спорожніли, найбільш популярним місцем став так званий "Париж" – велика площа, де під відкритим небом місцеві мешканці продавали свій зношений одяг. Одні сучасники згадують, що новоприбулі радянські чиновники прямо з вокзалу їхали до "Парижу", купляли там крам і одразу ж переодягалися у коридорах місцевих будинків[38], інші ж твердять, що чимало представників нової влади зустрічали своїх жінок на вокзалах, де їхні "фуфайки" та ватовані чоботи одразу змінювали на модний одяг[39].

Відомо чимало кумедних ситуацій, коли дружини радянських офіцерів та чиновників приходили у театр чи на танці у нічних сорочках замість вечірньої сукні[40]. Тогочасний мовознавець Ю.Шевельов, відвідавши Львів у 1940 р., писав, що "оповідали анекдоти про те, як хтось хизувався на вулицях у піжамах, товарі й фасоні, мало знаних удома й прийнятих за ознаку високого стилю, шику"[41].

Різниця між "старою інтелігенцією" та представниками нової влади простежувалася й в інших побутових речах. Особливо місцеву еліту ди-

[33]Обнижений життєвий стандарт // Західня Україна під большевиками...– С. 81–82.

[34]Ті, що не могли спати // Західня Україна під большевиками...– С. 72.

[35]Антонович О. Спогади.– К.: Вашінгтон: АО "АВГУСТ", 1999.– С. 59; Качалуба М. З моеї Одіссеї: У 2 т.– Буенос-Айрес, 1983.– Т. 1.– С. 129; Homola I. Nauczycielstwo krakowskie w okresie autonomii (1867–1914) // Inteligencja polska XIX i XX w. / Pod redakcją R.Czepulis-Rastenis.– Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1981.– S. 86.

[36]Обнижений життєвий стандарт // Західня Україна під большевиками...– С. 81.

[37]Большевики на порозі Европи // Західня Україна під большевиками...– С. 30.

[38]Там само.– С. 31.

[39]Лемеха-Луцька О. У в'язницях трьох окупантів // Альманах Станиславівської землі.– Т. II.– Нью-Йорк; Париж; Сідней; Торонто, 1985.– С. 355.

[40]Грицак Я. Нарис історії України: формування модерної української нації XIX–XX ст.– К.: Генеза, 1996.– С. 213–214.

[41]Шевельов Ю.Я – мене – мені... (і довкруги): Спогади.– Т. 1.– Харків; Нью-Йорк: Видання часопису "Березіль"; Видавництво М.П.Коць, 2001.– С. 260.

вувало те, що "совєтські жінки" використовували малу кількість посуду для приготування страв і що вони "до обіду вживають якнайменше тарілок, накладають на них страву просто з горшків, в яких варять"[42].

Помітних змін зазнали не тільки матеріальна сфера, але і режим дня, форми проведення дозвілля найбільш освіченої верстви. Раніше робочий день інтелігента зазвичай проходив за такою схемою: праця у навчальному закладі чи якійсь установі, післяобідній відпочинок, перерва на каву, вечірня прогулянка[43]. Тепер, як писала сучасниця, "наш нормальний розподіл годин – людей, які звикли до якогось ладу, системи, розхитувався. Совєтські громадяни імпровізували щодня, раз у раз кудись гнали – на мітинги, збори, засідання, над програмові години праці, – їли, спали й виходили з хати кожного дня в інакшій порі. Це було безладне життя, від якого ми всі, що віддавна звикли до систематики, до якоїсь доцільности в праці, починали робитись незорганізованими"[44].

Для "перевиховання" старих спеціалістів їх змушували відвідувати мітинги, лекції та гуртки, де викладалися основи марксизму-ленінізму, біографії партійних функціонерів тощо. З метою посилення пропагандистської роботи тільки в першій пол. 1940 р. завезено понад 3 млн. примірників різноманітних соціально-політичних брошур[45]. За даними, які подає історик О.Луцький, на кінець вересня 1940 р. понад 8 тис. безпартійних інтелігентів Львова самостійно вивчали "Короткий курс історії ВКП(б)", а ще понад 3 тис. робили це в гуртках[46].

Цікаво, що "перевихованням" займалися люди, які значно поступалися місцевій інтелігенції за своїм рівнем освіти. У 1939 р. 41% секретарів обласних, 71,4% міських і районних та 78% первинних партійних організацій не мали навіть середньої освіти[47]. На поч. 1941 р. в партійному апараті Дрогобицької області працівники з вищою освітою становили лише 4%. Більшість із новоприбулих партійців закінчили тільки чотири класи школи і тримісячні курси штатних пропагандистів[48].

Політика радянізації не оминула найбільш авторитетних представників інтелігенції, викладачів вузів, вчених. Один викладач так описував умови роботи у тогочасних вузах: "Ми, львівські професори, відповідно до становища, яке випадково зайняли в університеті, мусіли виступати на зборах і мітинґах і повторяти там деякі фрази, щоб мати спокій на тиждень, чи два-три дні... Наші нерви псувались з дня на день і вся наукова й педагогічна праця ставала нестерпним тягарем"[49].

Творчу активність інтелігенції у русло соціалістичної пропаганди мали скеровувати відділення всесоюзних спілок. Широку діяльність у західних областях УРСР розгорнула найбільш впливова і важлива з ідеологічних міркувань Спілка радянських письменників України, оргкомітет якої у Львові очолював київський письменник Петро Панч[50]. Однак, у той час справжня творча праця була неможливою, адже письменники також зобов'язувалися щодня відвідувати секції, прослуховувати лекції на політичні та літературні теми, брати участь у вечорах, поїздках на заводи, у школи[51].

[42]Обнижений життєвий стандарт // Західня Україна під большевиками...– С. 81.

[43]Заник В., Кіндрат Т. Народилася за бабці Австрії, жила при мамці Польщі, татові Леніні, дочекалася неньки України // Західний Кур'єр.– 2004.– 19 лютого.

[44]Обнижений життєвий стандарт // Західня Україна під большевиками...– С. 82.

[45]Лучаківська І. Українська інтелігенція західних областей УРСР...– С. 50.

[46]Луцький О. Інтелігенція в планах утвердження радянського тоталітарного режиму на західноукраїнських землях...– С. 103.

[47]Грицак Я. Нарис історії України...– С. 213.

[48]Нариси історії української інтелігенції...– С. 32.

[49]Сизифова праця професора // Західня Україна під большевиками...– С. 191.

[50]Ковалюк В. Культурологічні та духовні аспекти "радянізації" Західної України (вересень 1939 – червень 1941 р. // Український Історичний Журнал.– 1993.– № 2–3.– С. 8.

[51]Ільницький М. Літературний Львів // Історія Львова: у трьох томах / Редколегія: Я.Ісаєвич, М.Литвин, Ф.Стеблій.– Т. 3.– Львів: Центр Європи, 2007.– С. 186.

Примітка: Більшість дослідників відзначають, що поряд з підпорядкуванням культурних, наукових і освітніх закладів ідеологічним завданням влади, були і позитивні здобутки, які виражалися в залученні місцевої інтелігенції до роботи в нових наукових підрозділах, філіалах АН УРСР. Розширилася мережа бібліотек, діяли театри, виставки, стаціонарні та пересувні кіноустановки та ін. Зокрема, у грудні 1939 р. у м. Львові засновано наукову бібліотеку АН УРСР ім. В.Стефаника. 21 вересня 1940 р. тут же відкрито театр опери та балету – перший стаціонарний український оперний театр на західноукраїнських землях. У м. Станіславові утворено учительський інститут, у цьому ж Станіславові та Коломиї два театри, обласну філармонію, обласний будинок народної творчості тощо.

Як стверджує львівський дослідник Р.Голик, негативно на повсякденному житті населення відображався перехід на московський час (коли, наприклад, колишня четверта ранку ставала шостою). З ним асоціювався не тільки змінений режим праці та відпочинку, але й категорія дефіциту чи відсутності взагалі товарів і черг за ними[52].

Незвичними, за твердженням цього ж історика, були також нові соціальні ролі чоловіків і жінок, які руйнували стандартні уявлення про відповідність між заняттям людини та її суспільним становищем[53]. Раніше жінка з інтелігентної родини, як правило, не працювала поза межами своєї домівки (крім цього, практично у кожній родині була служниця, яка виконувала майже всю хатню роботу). Такі позиції у значній мірі були продиктовані польськими і німецькими культурними впливами. Тривалий час єдиною сферою діяльності жінки була сім'я і домашнє господарство, неприпустимим вважалося, щоб вона появлялася на вулиці у товаристві чужого чоловіка, а ще гірше – подорожувала без супроводу[54]. Виняток становили хіба що вчительки чи працівниці поштового зв'язку. Натомість дружини радянських партфункціонерів практично усі працювали поза межами дому (у крамницях, школах, урядових установах), що часто викликало подив і нерозуміння з боку місцевого населення[55].

Особливо помітні розходження спостерігалися щодо норм етикету. З точки зору моралі це була зустріч двох різних культур, яка породжувала чимало непорозумінь, подекуди анекдотичних, та найчастіше – конфліктних ситуацій.

Місцеву інтелігенцію дивував той факт, що новоприбулі зі Сходу чиновники не вітали знайомих піднесенням капелюха чи кашкета, а також не знімали головні убори у приміщенні: "Заходив такий гість у кімнату в плащі і в кашкеті, не попередивши, не постукавши; якщо вітався, то без розбору втикав свою руку по черзі всім присутнім, не знайомився з незнайомими і без запрошення сідав. Та найважніше, що цей шановний гість і не думав скинути кашкета з голови, що найбільше підсунув його вище на чоло"[56].

Нетиповими були й нові форми звертання, які впроваджувалися у практику представниками радянської влади. Замість старого "пан" чи "пані" вживалося ім'я і по-батькові, що для західних українців виглядало штучним, а для поляків взагалі виявилося неприйнятним[57]. Своєрідний симбіоз нового і старого породив вираз на зразок "пане товаришу", про що згадує у своїх нарисах письменник П.Панч[58].

Погане враження на місцеву еліту справляла звичка звертатися на "ти" до поважних за віком і становищем людей, та найбільш негативно сприймалася брудна лайка, якою часто послуговувалися радянські чиновники та військові[59].

Відмінними були і погляди стосовно виховання дитини. Довоєнні молодіжні патріотичні товариства на зразок "Пласту" мала замінити піонерська організація. У повсякденний побут населення Західної України запроваджувалися нові церемонії (прийняття дітей у піонери, комсомольці, вступ у партію чи профспілкову організацію) та святкування, які передбачали низку "випробувань"[60]. Ці нові ритуали мали витіснити традиційну релігійну обрядовість і сформувати новий образ "радянської людини".

Важливим об'єктом антирелігійної пропаганди стала школа. З класів вилучили образи святих, розп'яття, водночас скасували уроки релігії і заборонили молитву, якою розпочиналося і закінчувалося навчання. У побут ввійшло і таке незвичне для школярів явище як "соцзмагання"[61].

Для забезпечення навчальних закладів новими ідеологічно підготовленими кадрами, в західні області направлялися педагоги із східних регіонів

[52]Голик Р. Міражі Возз'єднання: образ Львова у контексті радянської цивілізації...– С. 199.

[53]Там само.– С. 199.

[54]Книш І. Смолоскип у темряві: Наталія Кобринська й український жіночий рух.– Вінніпег, 1957.– С. 75; Савчук Б. Жіноцтво в суспільному житті Західної України (остання третина XIX ст. – 1939 р.).– Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 1999.– С. 41.

[55]Голик Р. Міражі Возз'єднання: образ Львова у контексті радянської цивілізації...– С. 199.

[56]Товариські форми большевиків // Західня Україна під большевиками...– С. 76.

[57]Ковалюк В. Культурологічні та духовні аспекти "радянізації"...– С. 6.

[58]Панч П. Твори: в 6-ти томах.– Т. 6.– К.: Дніпро, 1983.– С. 487.

[59]Товариські форми большевиків // Західня Україна під большевиками...– С. 75.

[60]Голик Р. Міражі Возз'єднання: образ Львова у контексті радянської цивілізації...– С. 199.

[61]Мартирологія українського духовенства під пануванням большевиків // Західня Україна під большевиками...– С. 137–138.

УРСР. Наприклад, у 1940 р. у Station Станіславську обл. прибуло 142 вчителя, з яких 81 – були членами партії, а 14 – комсомольцями[62]. Усього з вересня 1939 р. по 1941 рр. із східних районів республіки прибуло на постійну роботу близько 20 тис. працівників освіти. Натомість понад сто "старорежимних" учителів, а також національно свідомих студентів і викладачів Коломийської педшколи та Станіславського вчительського інституту були заарештовані, а частина з них – замордована в застінках НКВС[63].

Ситуацію у тогочасній школі ускладнювало те, що після створення мережі піонерських та комсомольських осередків педагоги зіткнулися із постійною загрозою доносів та обвинувачень з боку учнів.

На відміну від новоприбулих радянських вчителів, місцеві освітяни неохоче переймали форми і методи атеїстичної роботи, а часом і відверто їх саботували. Наприклад, директор школи с. Коршів Коломийського р-ну В.Ніньовський згадував, що представники влади заборонили йому та учням взяти участь у похороні однієї школярки, а щоб ті не спостерігали за процесією через вікна, наказали забілити їх вапном. Тут варто також зазначити, що одразу після цього інциденту В.Ніньовський був арештований та засуджений до страти. Він належав до тих небагатьох, кому пощастило вижити у червні 1941 р. під час розстрілів у сумнозвісному Дем'яновому Лазі поблизу Станіслава[64].

На особливу увагу заслуговує і психологічний стан усього тогочасного населення та інтелігенції зокрема. Остання постійно жила із відчуттям невпевненості та страху. Щоранку люди пошепки передавали один одному новини про тих, кого минулої ночі заарештували. Це спричиняло хронічне безсоння та нервові розлади[65].

Журналістка М.Струтинська, чоловік якої загинув від рук більшовиків, вдало проілюструвала настрої місцевого населення: "Страх перед вивозами – це було завершення всіх тортур. Впродовж двох років, а зокрема від фатального 13 квітня 1940 р., коли одної ночі виволікли з ліжок тисячі людей, увесь край жив під враженням, що кожної хвилини кожного громадянина можуть вирвати з його рідного ґрунту й кинути кудись у безмежні азійські простори; тим більше в нас, членів родин арештованих, це враження зростало у страшну певність"[66].

Схожі думки зустрічаємо у спогадах працівниці кооперативної сфери та активної учасниці національно-визвольного руху О.Лемехи-Луцької: "Мешканці Станиславова, передусім українське населення, було пригноблене, прибите, немов чорна хмара надвисла над містом... Українці почали масово "зникати" з поверхні життя і ніхто не питав за ними"[67].

Загалом соціально-психологічна атмосфера того часу характеризувалася відчуттям подвійної реальності, нестабільного балансу, який рано чи пізно мав зникнути[68].

Отже, проголошення на теренах західноукраїнських земель радянської влади було неоднозначно сприйнято представниками інтелігенції. Одні одразу ж емігрували, інші зайняли вичікувальну позицію, а ще інші – активно включилися у процес розбудови урядових структур.

Новий політичний режим змінив побут інтелектуальної еліти, сприяючи її пролетаризації. Зазнав змін зовнішній вигляд інтелігента, його житлово-побутові умови, режим роботи та відпочинку. Сильного удару було завдано традиційним морально-етичним цінностям. Особливо шкідливий вплив мала атеїстична пропаганда, покликана викорінити традиційну релігійність і консерватизм місцевих мешканців. Класовий підхід при доборі кадрів та студентів у вузах зумовив зниження якісного рівня інтелігенції, а масові репресії та арешти призвели до її фізичного винищення.

---

[62] Андрухів І., Кам'янський П. Суспільно-політичні та релігійні процеси на Станіславщині в кінці 30-х – 50-х роках XX ст.: Історико-політологічний аналіз.– Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2005.– С. 15.

[63] Андрух І., Француз А. Станіславщина: двадцять буремних літ (1939– 1959): суспільно-політичний та історико-правовий аналіз.– Рівне; Івано-Франківськ, 2001.– С. 26; Андрухів І., Кам'янський П. Суспільно-політичні та релігійні процеси на Станіславщині...– С. 15.

[64] Ніньовський В. Відлуння ленінського пекла.– Івано-Франківськ: Сіверсія, 2002.– 140 с.

[65] Ті, що не могли спати // Західня Україна під большевиками...– С. 70.

[66] Дружина "ворога народу" // Західня Україна під большевиками...– С. 450.

[67] Лемеха-Луцька О. У в'язницях трьох окупантів // Альманах Станиславівської землі.– Т. II.– Нью-Йорк; Париж; Сідней; Торонто, 1985.– С. 355.

[68] Лучаківська І. Українська інтелігенція західних областей УРСР...– С. 132; Голик Р. Міражі Возз'єднання: образ Львова у контексті радянської цивілізації...– С. 200.

Статті



Уляна МОВНА

ПРОДУКТИ БДЖІЛЬНИЦТВА В РОДИННО-ОБРЯДОВІЙ ПРАКТИЦІ УКРАЇНЦІВ ЧЕРКАЩИНИ

Ulyana MOVNA. Products of Bee-Keeping in Practice of Familial Ritualism by Ukrainians of Cherkasy Region.

Продукти бджільництва зазвичай широко фігурують у традиційному ритуальному наповненні сфери родинних свят та урочистостей українців різних етнографічних районів, представленої обрядами життєвого циклу людини (родильними, весільними та похоронними). Як засвідчують матеріали сучасних польових пошукувань з теренів Черкащини, на яких здебільшого базуватиметься наша стаття, висловлене твердження (принаймні щодо весільних та похоронних ритуалів, що розглядатимуться) однозначно проектується на окреслений локус Середньої Наддніпрянщини. Багатовікова слов'янська традиція ритуального використання меду, засвідчена середньовічними писемними джерелами ("Книга дорогоцінних скарбів" ібн-Даста X ст., "Повість минулих літ" XI-XII ст., "Питання Кирика" XII ст., "Слово Христолюбця" XIV ст., "Домострой" XVI ст,), збереглася у царині сімейної звичаєвості до кін. XIX – першої пол. XX ст (у розгорнутій формі обрядового побутування, а в редукованій і почасти модифікованій – і нині). Мед як поширений ритуальний символ в обрядах "переходу" володів цілим спектром значень залежно від кінцевого призначення здійснюваного за його участю ритуалу. Аналогічно в родинних обрядових практиках українців краю знайшла свій вияв й символічна роль воску. Споконвіку вогонь воскової свічки був первісним знаком життєдайної і цілющої енергії сонця. У процесі утвердження християнських світовидчих цінностей віск набув нової конотації – офіри християнському Творцеві. Тому у цьому ракурсі особливо рельєфно виявлялася ритуальна роль воску як символу світла, спроможного протистояти темним силам зла, та благословенного Богом творіння.

Мед як ритуальний символ весілля на території Черкащини у першій пол. XX ст. мав досить вузьку сферу обрядового застосування, зустрічаючись спорадично на Канівщині й фігуруючи головно під час церемонії зустрічі батьками молодих після отримання церковного благословення. До батьків, що на хатньому порозі зустрічали дітей хлібом-сіллю, підходив староста і по черзі частував молодят ложкою меду (с. Озерище) або по ложечці меду їм клали до рота самі батьки (с. Лука). У с. Келеберда звінчану пару виглядали батьки: мати – з іконою та хлібом-сіллю, а батько – з медом. Частування супроводжувалося виголошенням відповідного вербального кліше – побажання солодкого подружнього життя. Прилюдне обрядове годування пошлюблених хлібом (символом життя) і медом (символом солодкості і плідності), що відбувалося на порозі перед хатою у присутності численних гостей, ритуально закріплюючи набуття ними нових соціальних ролей та зв'язків, у плані парадигматики сприймалося як наділення долею.

Мед був присутній і на весільній гостині, але в основному лише тоді, коли вона відбувалася в оселі пасічника (с. Сахнівка Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Яблунів, Ковалі Канівського р-ну). На столі перед учасниками застілля стояли тарілочки з медом. У цій ситуації активізувалася семантика меду як ритуального еквівалента солодкого і щасливого подружнього життя, фертильності молодят та набуття ними і їх родичами нових рольових функцій та щаблів свояцтва.

Мед подекуди фігурував в ході обрядових дій, здійснюваних на окресленій території на третій день весілля ("циганщина"). Цього дня кожен, хто гуляв на весіллі, мав принести до батьків молодого "снідать молодим". У випадку, коли скупі господарі нічого не принесли молодим, гості, переодягнені "циганами", заходили до них у хату і збирали "данину", зокрема з пасічників – у вигляді меду (с. Леплява), "солодячи" подальше подружнє життя молодят.

У контексті весільної обрядовості українців Черкащини воскова свічка вперше з'являється на дівич-вечорі, який відбувався суботнім вечором спочатку у молодої. На дівич-вечір приходив молодий з боярами та світилкою (сестрою чи іншою близькою родичкою). При вході у хату світилка запалювала прикрашену квітами свічку. Наречений, увійшовши всередину, разом з боярами і сві-

тилкою, що тримала свічку, сідав за стіл. У цей час відбувався пісенний діалог дружок та світилки. *Дружки*: "Світилочко-чорнобривочко, / Не стій за плечима, / Не світи очима. / Та засвіти свічечками / Перед нами, дружечками". *Світилка*: "Я не стою за плечима, / Не світю очима, / Засвітила свічечками / Перед вами, дружечками"[1] (с. Шевченкове Звенигородського р-ну). Другу свічку світилка запалювала, коли на посаді з'являлася молода. Свічки горіли весь час, поки молоді сиділи за столом. Згодом ці свічки світилка приносила з собою на дівич-вечір до молодого, куди наречена приходила з дружками, завершивши власний (сс. Яблунів, Гамарня, Межиріч Канівського р-ну).

Свічки також брали з собою до церкви, де в неділю проходило вінчання. Перед урочистою церемонією священик благословив молодят і подавав їм по свічці, яку вони триматимуть упродовж всього чину (сс. Сахнівка, Деренківець, Квітки Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Леплява, Келеберда, Попівка, Горобіївка, Таганча, Яблунів, Полствин, Михайлівка, Межиріч, Гамарня Канівського р-ну). Під час вінчання горіли свічки, а світилки стерегли, щоб вони не погасли. Згасла свічка у когось з молодих вважалась лихою прикметою, що віщувала передчасну смерть (с. Попівка). Після завершення шлюбного обряду священик задував свічки і віддавав їх повінчаній парі.

Як невід'ємний атрибут весільного ритуалу свічка фігурувала і на етапі формування "поїзда" молодого, що вирушав по молоду. Опис традиційного весілля серед. XIX ст., що відбувалося у с. Стеблові (тепер Корсунь-Шевченківського р-ну), з вкрапленням відомостей про наявність весільного букету із встановленою у ньому свічкою в контексті подій, що наставали за шлюбним єднанням молодят, залишив нам місцевий священик С.Левицький. До хати молодого сходилася його рідня – бояри та світилки, що після обіду починали виряджати молодого в дорогу. Старша світилка сідала на покуті з запаленою свічкою, прикріпленою на шаблі, обв'язаною хусткою, з букетом квітів, а потім брала її з собою, вирушаючи в дім молодої[2]. Тут функція світилчиного букету виразно апотропеїчна, він слугував для весільного "поїзда" оберегом від можливих підступів зловорожих сил.

Прикрашена свічка відома на досліджуваній території під різними назвами: "світильник" (сс. Виграїв, Деренківець, Квітки, Карашин Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Горобіївка, Мельники, Межиріч, Гамарня, Лука Канівського р-ну), "букет" (сс. Попівка, Таганча, Межиріч, Гамарня Канівського р-ну), "пучок" (сс. Межиріч, Гамарня Канівського р-ну), "гільце" (с. Таганча Канівського р-ну). Різнилися деталями і зовнішні атрибути весільного "світильника" – обов'язковими були наявність однієї (або кількох) свічок, взимку букету сухих квітів (любисток, м'ята, чорнобривці, чебрець, васильки, ласкавець, тоя), а влітку – свіжих квітів та колосків пшениці чи жита. Подекуди фігурував і дерев'яний хрестик (сс. Виграїв, Карашин, Попівка, Горобіївка, Яблунів, Лука); окрім того у с. Мельники додавали цілушку хліба, у с. Деренківець свічки замотували у хустку, а у с. Таганча ставили у букет з калини та колосся три свічки, зв'язані червоною ниткою, що утворювали "троїцу".

У багатьох селах досліджуваного регіону (сс. Леплява, Горобіївка, Яблунів Канівського р-ну, сс. Виграїв, Кірове, Сахнівка, Бровахи, Шендерівка, Пішки, Гарбузин, Листвина, Кичинці, Сухини, Яблунівка Корсунь-Шевченківського р-ну) напр. XIX – першій пол. XX ст. важливою обрядовою дією було злучування свічок представниками обох родів, яке відбувалося на порозі хати молодої. Тут здебільшого зустрічалися свахи молодої і молодого (рідше участь в обряді брали світилка чи неодружений брат молодої), які стулювали дві незапалені свічки, з яких формувався "світильник" із спільними свічками, прикрашений сухими квітами, колосками збіжжя, з дерев'яним хрестиком, а подекуди цілушкою хліба та хусткою. Попри загалом однорідну структуру обряду, в деяких селах спостерігалися локальні відмінності в окремих обрядових чинностях. Так, у с. Кірове свахи цілувалися тричі навхрест, обмінювалися шишками і з'єднували свічки: у свахи від молодого свічка пряма, а від молодої – внизу загнута. У с. Лука свічка молодого мала каблучку з воску, у яку встановлювали свічку молодої. При тому у першому селі кожна зі свах намагалася, щоб її свічка була вищою ("чия свічка зверху, той буде головою сім'ї), а в другому, навпаки, стерег-

[1] Ошуркевич О. До джерел: Народознавчі статті, розвідки, тексти.– Луцьк, 2008.– С. 62.

[2] Описание свадьбы и свадебных обрядов украинских малороссиян (в Богуславщине) (Сост. св. с. Стеблева С.Левицким, 1845) // НТЕ.– 1972.– № 2.– С. 91.

ли, щоб свічка молодої не була вища від свічки молодого ("щоб мама татом не командувала"). У с. Гарбузин свічки з'єднували й ставили у "світильник" на одному рівні, що передбачало злагоду та рівноправність подружжя. У с. Яблунівка сваха встромляла свою свічку у "світильник" так, аби не розірвати петлі, яка була на свічці світилки. У с. Пішки обряд з'єднання свічок відбувався на порозі хати молодого, коли він привозив наречену. Під час стулювання свічок свахи співали: "Ой, приступи, сванечко до мене / Єсть у тебе світильник і у мене / Та стулимо свічечки докупи / Щоб не було (ім'я) розлуки". Свашки молодого вимовляли його ім'я, а свашки молодої її[3]. З'єднання свічок обох родів на хатньому порозі молодої здавна відоме у весільному обряді мешканців різних етнографічних районів України[4].

У семантичному полі ритуалу злучення свічок виразно простежується архаїчна оберегова, люстраційна функція вогню, покликаного захистити молодих, перешкодивши злим силам негативно вплинути на їх подружнє життя, виключивши розлуку та зраду. Воскова свічка – символ світла, світлоносного начала, катартична сила вогню якої настільки велика, що перекриває злу усі канали доступу до людини. Окрім того, обрядова дія, спрямована на скріплення офіційно визнаної спілки двох осіб, об'єднання молодих як донедавна представників різних родів у спільне вогнище, була формою набуття нових ланок споріднення, утвердження нових родинних зв'язків та взаємин.

У деяких обстежених селах (с. Завадівка Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Келеберда, Мельники, Таганча, Межиріч, Гамарня Канівського р-ну) обряд з'єднування свічок у своєму класичному вигляді (на порозі хати) сьогодні вже не фіксується (хоча, можливо, він повноцінно функціонував у минулому). Нині тут пригадують, що спільний "світильник" формувався у світлиці молодої після введення молодих на посад, коли й запалювали обидві свічки. По прибутті молодої, до "світильника" молодого, який тримала його світилка, світилка молодої долучала другу свічку, і тримаючи в руках, запалювала в момент появи молодої на посаді. У цей час свашки співали: "Приступи, свашечко, до мене / Єсть у тебе свічечка й у мене / Та стулимо свічечки докупи / Щоб не було дітям розлуки". Світильник стояв поблизу молодих (або його тримала світилка) й горів протягом всього застілля. Світилка мала за обов'язок стерегти як горять свічки. Описана обрядова дія в окремих селах різнилася деталями. У с. Келеберда ставили по дві свічки від молодого та молодої. У с. Попівка, в букеті, що стояв на посаді, горіла одна спільна свічка, оскільки молода пара уже була повінчана. У сс. Гарбузин і Таганча стояли три свічки – ("троїця") (в останньому селі – дві вінчальні та одна родильна), зв'язані докупи червоною стрічкою у весільному букеті. У с. Деренківець світильник формували одна рівна свічка з каблучкою, а друга загнута, у пучку квітів, перев'язані хусткою.

Не завжди молодята одружувались з любові, тому під час обряду посадин, дружки співали сумну весільну пісню для молодої, яку батьки примусили вийти заміж за нелюба: "Засвіти, мати, свічку / Чи ясно горить / Нехай же я подивлюся, чи пара мені / З ким любилась, розлучилась / Горечко мені / Засвітила мати свічку / Неясно горить / З ким любилась, розлучилась / Серденько болить" (с. Мельники Канівського р-ну); "Ой, поставила мати свічку / Вона все горить / З ким хотіла, з тим не сіла / Серденько болить" (с. Беркозівка Канівського р-ну)[5]; "Ой, засвіти, ненько, свічку / Постав на столі / Нехай же я подивлюся / Чи пара мені / Засвітила ненька свічку / Не ясно горить / З ким любилась – розлучилась / Серденько болить / З ким не зналась – повінчалась / Треба в світі жить" (с. Сухини Корсунь-Шевченківського р-ну); "Ой, засвіти, мати, свічку / Постав на столі / Нехай же я подивлюся / Чи пара мені / Засвітила мати свічку / Не ясно горить / З ким хотіла, з тим не сіла / Серденько болить / З ким не зналась – повінчалась / Важко в світі жить" (с. Виграїв Корсунь-Шевченківського р-ну); "Ой, засвіти, мати, свічку / Та й постав на столі / Нехай же подивлюся / Чи пара мені

[3]ПМА-2009.– Арк. 29, 45, 70; Райкова О., Іваненко Л. Весілля Корсунщини // Корсунський часопис.– 2006.– Ч. 15.– С. 73.

[4]Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П.Чубинским.– СПб., 1874.– Т. 4.– С. 322, 596-597, 651; Кравченко В. Этнографические материалы, собранные в Волынской и соседних с ней губерниях // Труды общества исследователей Волыни.– Житомир, 1911.– Т. 5.– С. 118; Весілля. У двох книгах.– К., 1970.– Кн. 1.– С. 70, 374; Пархоменко Т. Ритуальне застосування свічки у весільних обрядах // НТЕ.– 2004.– № 5.– С. 89-90 та багато ін.

[5]ПМА-2009.– Арк. 57, 87.

/ Засвітила мати свічку / Не ясно горить / З ким любилась – розлучилась / У парі не жить / З ким не зналась – повінчалась / Тре довіку жить" (с. Сахнівка Корсунь-Шевченківського р-ну)[6], "Та засвіти, мати, свічку / Постав на столі / Та ввійди, мати, подивися / Чи пара мені / Засвітила мати свічку / Не ясно горить / З ким гуляла, розлучилась / Серденько болить / З ким гуляла, розлучилась / Треба в світі жить" (с. Золотоношка Драбівського р-ну)[7]. Варіант весільної пісні з с. Сухини відомий і в інших місцевостях Середньої Наддніпрянщини (Полтавщина)[8].

Весільні свічки, за народними віруваннями, відігравали доленосну роль, оскільки, спостерігаючи за їх горінням, прогнозували життєву перспективу молодят. Коли свічки гарно горять, молода пара буде щасливою у подальшому шлюбному співжитті, а якщо одна зі свічок згасне, хтось з молодих передчасно помре (с. Квітки). Чия свічка у світильнику, що стоїть на посаді, швидше погасне, той швидше помре (с. Горобіївка). Із молодих довше житиме той, чия свічка, запалена на час посадин, менше згорить, а чия більше, той відповідно житиме менше (с. Яблунів). В основі цієї мантики лежить архаїчне ототожнення душі і життя з вогнем, а свічка як його носій виступає аналогом, мірилом людського буття. Весільні свічки подружжя зазвичай зберігало в божнику під рушником як оберіг, запалюючи в домівці в час лиха.

За участю свічки відразу після розподілу короваю відбувалося дійство проводжання додому старшої дружки. У с. Стеблів бояри і дружки відпровадивши її, біля хати співали: "Вийди, дружчина мати, з хати / Засвіти свічку ясную восковую / Привели тобі дружечку – твою дочечку молодую". З хати виходила мати зі свічкою і запрошувала всіх на гостину[9].

Свічка використовувалась й на етапі покривання молодої хусткою. Зокрема, у с. Моринці обряд "скривання" відбувався наступним чином: дві свашки брали хустку, якою молода перев'язувала молодого при сватанні, тримали її разом зі свічками за два протилежні кінці, помахували нею і співали: "Ой приступи, свашечко до мене / Є свічечка в тебе, і в мене / Та зліпимо їх докупи / Щоб не було молодятам розлуки"[10].

На противагу весільному, в українців Черкащини в історичній діахронії спостерігалося широке символічне використання меду у похоронному обряді, яке збереглося донині. Один з його аспектів полягав у ритуальному "годуванні" душі медом – як напій для душі на вікно ставили горнятко медової води або окремо склянку води і склянку меду відразу після смерті людини (с. Сотники Корсунь Шевченківського р-ну, сс. Озерище, Келеберда, Горобіївка, Полствин Канівського р-ну). Мед у склянці мав стояти на підвіконні до 40 днів, протягом яких душа провідує свою земну домівку; це народне переконання знайшло відзеркалення у наступній аргументації: "Душа прийде, тому й не приймають", "щоб покійний пив воду і мед". В окремих випадках відразу після погребу рекомендувалося випити медову воду, що кілька днів стояла на вікні, всім учасникам похоронного походу, аби забезпечити собі міцне здоров'я в майбутньому: "Щоб замертвилася в тебе вся болєзнь, яка в тебе є" (с. Сотники). Традиція "частування" медом покійного корениться у далекому минулому, проте її пряму діахронію вдалося простежити у слов'ян лише з XVI-XVII ст.[11].

Мед розглядався українцями як загальна жертва померлим, що підтверджує приготування спеціальної обрядової страви з медом – колива. На території Черкащини коливо побутувало у трьох іпостасях – у вигляді медової сити (сс. Хильки, Кірове Корсунь- Шевченківського р-ну, с. Келеберда Канівського р-ну); накришеного у медову воду пшеничного хліба (коржиків, бубликів, а сьогодні печива) (сс. Сахнівка, Стеблів, Бровахи, Виграїв, Завадівка Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Озерище, Келеберда, Мельники, Полствин, Беркозівка, Ковалі, Михайлівка, Межиріч, Лука Канівського р-ну); вареної крупи (пшениці, ячменю чи рису), политої медовою ситою (с. Мошни Черкаського р-ну, с. Карашин Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Озерище, Лепля-

[6] Райкова О., Іваненко Л. Весілля Корсунщини // Корсунський часопис.– 2006.– Ч. 15.– С. 78.

[7] Лисенко І. Весілля у с. Золотоношка Драбівського р-ну на Черкащині // Українська родина. Родинний і громадський побут / упор. Л.Орел.– К., 2000.– С. 169.

[8] Щербань О. Весільний обряд у с. Великі Будища (Полтавщина, Україна) // Берегиня.– 2009.– № 2.– С. 21.

[9] Описание свадьбы и свадебных обрядов украинских малороссиян (в Богуславщине) (Сост. св. с. Стеблева С.Левицким, 1845) // НТЕ.– 1972.– № 2.– С. 96.

[10] Райкова О., Іваненко Л. Весілля Корсунщини // Корсунський часопис.– 2006.– Ч. 16.– С. 57.

[11] Костомаров Н.И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII ст.– Москва, 1992.– С. 267.

ва, Келеберда, Попівка, Таганча, Яблунів, Михайлівка, Лука Канівського р-ну).

Поминальний "обід" українці досліджувальних теренів починали саме зі споживання колива, яке повсюдно куштували тричі, перед тим спільно прочитавши "Отче наш" та заупокійну молитву "Упокой, Господи, душу усопшого раба Твого". Подекуди (с. Виграїв Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Таганча, Михайлівка Канівського р-ну) перед споживанням колива найближча рідня померлого тричі просила Божого благословення для проведення "обіду": "Господи, поблагослови на упокій душі (ім'я)" і спочатку сама брала по три ложки. Ці слова згодом повторювали всі присутні на поминальній трапезі, тричі куштуючи коливо. Призволяючись наїдком, учасники поминального "обіду" висловлювали побажання "царства небесного" покійному, оскільки з'їдання колива, яке "гріхи зніме", дорівнювало "з'їданню" гріхів небіжчика, який очищався від них, і його душа, необтяжена гріхами, линула до небес. Споживали коливо за "душу померлого", за "упокій душі". Іноді поминальний "обід", який відбувався в оселі пасічника, завершувався куштуванням меду (с. Сахнівка Корсунь-Шевченківського р-ну). Ареал розповсюдження колива як основної ритуальної страви післяпохоронного "обіду" виходив далеко за межі досліджуваного регіону і охоплював значну частину українського етнографічного масиву – Карпати і Прикарпаття, Волинь, Полісся, Поділля, Холмщину і Підляшшя, Центрально-Східний район[12].

Подекуди (с. Сахнівка Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Горобіївка, Мельники, Ковалі, Лука Канівського р-ну) коливо на післяпохоронному "обіді" не фігурувало взагалі, а з'являлося вже в циклі календарних поминань (на 9, 40 днів, півроку, рік), які відбувалися зранку, куди їх учасники приходили натще. Спорадично існувала практика відвідувати померлих на 3-й день після похорону, на "гробки" до яких несли і мед (с. Горобіївка).

Ритуальне "годування" душ померлих медом відбувалося й під час проведення індивідуальних поминальних обрядів. Поминання померлих родичів мешканцями Черкащини проводилися на 9, 40-й день, півроку та рік (часто 5 і 10 років); їх невід'ємним елементом був поминальний "обід", у ході якого відбувалося "годування" душі небіжчика, присутньої, за народними уявленнями, на ритуальному частуванні, коливом (с. Сахнівка Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Озерище, Леплява, Келеберда, Попівка, Горобіївка, Таганча, Яблунів, Полствин, Беркозівка, Михайлівка, Межиріч Канівського р-ну). "Обід" на поминальних річницях також починами з колива. Після "обіду" подекуди відносили на цвинтар коливо, яке залишали на могилах (с. Келеберда).

У похоронно-поминальній обрядовості мешканців Черкащини особливо вагома роль відведена воску – воскова свічка супроводжувала людину від моменту агонії аж до завершення поховальної церемонії та протягом виконання поминальних обрядів вдома, в церкві, на цвинтарі. За свідченням П.Чубинського, якщо людина помирала, то запалювали і давали їй в руки свічку[13]. Традиція давати до рук умираючому запалену свічку ґрунтувалася на народному переконанні, що її світло не дасть душі по виході з тіла заблукати у непроглядній темряві й вона швидко віднайде шлях до царства мертвих, де її вже очікують раніше померлі родичі та знайомі. У першій половині XX ст. тим, хто навік відходив у засвіти, продовжували давати до рук маленьку воскову свічку, але вже незапалену (сс. Леплява, Келеберда, Попівка, Горобіївка, Мельники, Таганча, Яблунів, Полствин, Беркозівка, Ковалі, Михайлівка Канівського р-ну), з якою їх ховали. Інколи разом зі свічкою давали у руки помираючому восковий хрестик (сс. Келеберда, Попівка, Горобіївка, Мельники, Полствин, Беркозівка, Ковалі, Михайлівка), а в с. Озерище замість свічки.

Свічку запалювали й відразу, як тільки-но людина померла ("щоб чорт не вкрав душу"), та згодом, після миття й опорядження тіла померлого. Поблизу (або в головах) небіжчика на столі ставили хлібину і товсту, завдовжки до 25 см запалену свічку (часто страсну), встромлену у миску з зерном (пшеницею чи житом), яка горіла впродовж двох-трьох днів, аж до моменту виносу тіла з хати. До речі, цю свічку старші люди вважали за обов'язок виготовити або придбати ще за життя і "тримали на смерть" (іл. 1, 2, 3). Свічку

[12] Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX ст.).– Львів, 2006.– С. 119-120.

[13] Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П.Чубинским.– СПб., 1874.– Т. 4.– С. 698.

гасили лише після закінчення похоронної відправи (сс. Сахнівка, Деренківець, Ситники, Стебнів, Хильки, Кірове, Набутів, Бровахи, Миколаївка, Сотники, Завадівка, Карашин Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Озерище, Леплява, Келеберда, Горобіївка, Мельники, Яблунів, Полствин, Беркозівка, Ковалі, Михайлівна, Лука Канівського р-ну, с. Мошни Черкаського р-ну). В с. Попівка в узголів'ї покійника ставили 3 свічки – дві по боках і одну над головою; вони світили до тих пір, поки його не провели з хати. Цю ж свічку (або нову, якщо попередня згоріла) світили також на післяпохоронному поминальному "обіді" (сс. Хильки, Виграїв Корсунь-Шевченківського р-ну сс. Попівка, Яблунів, Полствин, Ковалі, Лука Канівського р-ну). Подекуди (с. Виграїв Корсунь-Шевченківського р-ну, с. Межиріч Канівського р-ну) запалювали свічку, коли вночі після похорону "стерегли душу" померлого.



Пасічник Василь Романович Чупилка, 1939 р. н., із "смертельною" свічкою з бджолиного воску. Село Горобіївка Канівського р-ну Черкаської обл.. 2009 р. Фото автора. Публ. вперше.

Під час відправлення священиком похорону на Черкащині (а також за її межами[14]) існувала традиція роздавати присутнім, що стояли поблизу гробу й запалювати маленькі воскові свічки – "провіднички", з якими померлого відпроваджували до місця вічного спочинку. Їх присутність у "тексті" традиційного похоронного обряду Середньої Наддніпрянщини кінця XIX ст. вперше фіксується П.Чубинським[15]. Звичай обрядового використання свічок у незмінному вигляді лише почасти зберігся до середини XX ст., побутуючи, наприклад, у с. Хильки Корсунь-Шевченківського р-ну ще в довоєнний період, де упродовж відспівування померлого священиком діти тримали запалені свічки і з ними супроводжували його на цвинтар. У с. Сахнівка Корсунь-Шевченківського р-ну в минулому свічки, що горіли на похороні, притуляли по усіх кутках хати й запалювали під час поминального "обіду". Подекуди (сс. Кірове, Бровахи Корсунь-Шевченківського р-ну) останнє відспівування відбувалося в церкві, куди учасники похоронної процесії несли запалені "провіднички"; після прощальної церемонії їх опускали в труну або приліплювали до її боків. Згодом практика вживання "провідничок", чинна і сьогодні, зазнала певних модифікацій; зазвичай шлях нинішніх провідних свічок після похоронної відправи у домівці померлого закінчується в його домовині (сс. Сахнівка, Стеблів, Виграїв, Сотники, Завадівка, Карашин Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Озерище, Келеберда, Попівка, Горобіївка, Мельники, Таганча, Яблунів, Полствин, Михайлівка, Лука Канівського р-ну).

Свічки, що слугували при похоронній відправі, відомі на території дослідження головним чином як "провіднички" (сс. Сахнівка, Деренківець, Ситники, Кірове Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Келеберда, Леплява, Горобіївка, Мельники, Яблунів, Лука Канівського р-ну), а також "проводнікі" (с. Кірове), "провідні свічки" (с. Попівка), "пропустнічки" (сс. Виграїв, Сотники), "отправні свічки" (с. Таганча), "свічки" (с. Сахнівка, сс. Озерище, Полствин, Ковалі, Михайлівка); "свічечки (сс. Сахнівка, Стеблів, Набутів, с. Межиріч).

Слід звернути увагу і на їх кількісні параметри. П.Чубинський, описуючи ритуал похорону, кількість задіяних у ньому "провідничок" не зазначив. Сьогодні у ньому здебільшого не обумовлюється строго визначена чисельність свічок. У деяких селах обов'язковою є лише наявність парної їх кількості – 4 чи 6 (сс. Сахнівка, Ситники, Сотники, Карашин Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Келеберда, Мельники Канівського р-ну); 12

[14]Темченко А. Моделювальні властивості обряду в системі архаїчного світосприйняття // НТЕ.– 2004.– № 4.– С. 104.

[15]Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Метериалы и исследования, собранные П.Чубинским.– СПб., 1874.– Т. 4.– С. 707-708.

свічок за числом апостолів (вплив християнської традиції) з мотивацією “так завєдено” (с. Виграїв Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Михайлівка, Келеберда, Полствин, Таганча, Яблунів Канівського р-ну). Обов’язково непарне число (3, 7, 9, 11) фігурує у сс. Попівка, Озерище, Келеберда Канівського р-ну. У решті населених пунктів кількість свічок однозначно не визначено традицією (або її вже втрачено) – 1-2 (с. Хильки Корсунь-Шевченківського р-ну), 2-3, 5, 9 (с. Горобіївка Канівського р-ну), 3-4 (с. Набутів Корсунь-Шевченківського р-ну, с. Лука Канівського р-ну), 4-5 (сс. Хильки, Завадівка Корсунь-Шевченківського р-ну) 5-6 (с. Кірове Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Межиріч, Горобіївка Канівського р-ну), 7-8, 9-10 (сс. Лука, Полствин, Михайлівка Канівського р-ну).

Варіюється у сучасному похоронному обряді і віковий склад людей-носіїв “провідничок” та ступінь їх спорідненості з небіжчиком:

а) діти-родичі, а при їх відсутності діти, не пов’язані з померлим родинними узами (сс. Сахнівка, Хильки, Кірове Корсунь-Шевченківського р-ну, с. Келеберда Канівського р-ну);

б) родичі (діти і дорослі) (с. Завадівка Корсунь-Шевченківського р-ну, с. Таганча Канівського р-ну);

в) дорослі родичі (с. Горобіївка Канівського р-ну);

г) діти і дорослі-односельці (с. Виграїв Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Келеберда, Яблунів, Ковалі, Межиріч Канівського р-ну);

д) родичі і односельці (сс. Горобіївка, Полствин, Михайлівка, Лука Канівського р-ну);

е) жінки – не родички, переважно старшого віку (сс. Ситники, Набутів, Сотники Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Попівка, Мельники Канівського р-ну);

є) присутні на похороні дорослі односельці будь-якої статі (сс. Кірове, Карашин Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Озерище, Лука Канівського р-ну).

Відкритим залишається питання щодо встановлення хронологічних меж формування традиції замотувати провідні свічки у носові хусточки, що після похорону залишаються у тих, хто їх тримав, усталеної нині у більшості з обстежених сіл. Так, Ніла Кулик із с. Таганча Канівського р-ну на запитання про час її появи, відповіла, що у них така практика була традиційною: “Їх тримають з платочками, то давній звичай, то було даже одрі-



Антоніна Яківна Слюсар, 1912 р. н., із приготовленою “на смерть” восковою свічкою. Село Яблунів Канівського р-ну Черкаської обл.. 2009 р. Фото автора. Пул. вперше.



Дружина пасічника Явдоха Іванівна Пилипенко, 1933 р. н., із власноруч виготовленою “смертельною” свічкою. Село Беркозівка Канівського р-ну Черкаської обл.. 2009 р. Фото автора. Пул. вперше.

зали кусок полотна, ще як ткали, то із кусочком полотна давали каждому"[16]. Їй суперечить Марія Гурець з с. Хильки Корсунь-Шевченківського р-ну: "Я знаю, що це зараз стали замотувать в платочки, хустки, а тоді ніхто нічо не мотав, так прямо свічки держали та й усе"[17]. До речі, в матеріалах П.Чубинського про це немає жодної згадки.

Свічки використовували й під час проведення поминальних обрядів. Велику свічку, що світилася на столі біля покійника, залишали на попередньому місці до 40-го дня, запалюючи у поминальні дні (9, 40 днів) на "обіді", куди сходилася уся рідня (сс. Озерище, Келеберда, Горобіївка, Мельники, Яблунів, Полствин, Ковалі, Лука Канівського р-ну), На річний обід здебільшого запалювали іншу свічку, оскільки попередня на той час вже згоріла.

У с. Яблунів Канівського р-ну свічки разом з панахидою відносили у церкву в поминальні суботи. У поминальні дні народного календаря, відомі в народі як "Проводи", що в сс. Лука, Межиріч, Михайлівка Канівського р-ну припадали на суботу-неділю та понеділок після Паски, а також на Зелені святки, родичі померлих запалювали на цвинтарі тоненькі свічки, які горіли всю церковну відправу. Свічки встановлювали на спільному столі. Кожен брав кількість свічок відповідну до кількості могил його родичів на цвинтарі. Свічки запалювали спочатку на столі, а потім відносили на могили.

Вкорінена у далекому минулому, традиція обрядового вживання основних продуктів бджільництва у родинних обрядах (передусім весільних і похоронно-поминальних) продовжувала підтримуватись українцями Черкащини у XIX – серед. XX ст., а в редукованому й частково модифікованому вигляді дійшла до сьогодення. Протягом тривалого історичного періоду головний продукт життєдіяльності бджіл – мед, як ритуальний символ, інтегрувався у живу тканину родинних звичаїв. У контексті весільної обрядовості отримала вияв його магічно-фертильна й примножувальна семантика як універсального знаку солодкості. Куштування меду, фігуруючи під час зустрічі батьками повінчаної пари, на весільній гостині та упродовж "циганщини", на структурному рівні символізувало солодкість й щастя подружнього життя, а на смисловому, парадигматичному – наділення молодят долею, а також закріплювало набуття ними нових соціальних ролей та ступенів родинної спорідненості. Водночас, мед як загальна жертва померлим виконував важливу знакову функцію у похоронному ритуалі (практика "годування" душі медом та коливом за посередництвом яких, вона очищалася і звільнялася від вчинених протягом земного буття гріхів; мед – медіатор між світом живих та предків, оскільки спожите живими "за поминання душі" поверталося померлому на "тому світі"; "годування" медом душ мерців на післяпохоронному "обіді" здійснювалось і задля забезпечення здоров'я та благополуччя живих й нейтралізації можливих проявів недоброзичливості з боку мертвих).

В обрядових практиках родинного характеру знайшли свій вияв знакові функції воску як магічного оберегу (захист молодих від зловорожих дій з метою зруйнувати їх подружжя, спровокувавши зраду чи розлуку), носія катартичної сили вогню, символу світла, світлоносного начала (захист мертвих від підступів нечистої сили у практиці "стерегти" душу із світлом запалених свічок), воскові свічки як аналога, еквівалентна людського життя, ща базувалося на ототожненні душі і життя з вогнем (особливо у лімінальних станах, як-от набутті подружнього статусу, коли тривалість горіння свічки прирівнювалась до тривалості земного існування), як світоча й провідника душ померлих до місць їх вічного спочинку (світло "провідничок" у чині похорону). Злучування свічок як смислова домінанта весілля на глибинно-міфемному рівні символізувало злуку двох життів воєдино; у весільному церемоніалі воно служило обрядовим підґрунтям для створення подружньої спілки, об'єднувало молодих у спільне родинне вогнище, було формою набуття ними нових ланок родинних зв'язків.

Розгляд символічної функціональності меду та воску у традиційних весільних і похоронно-поминальних ритуалах "переходу" встановив високий ступінь їх обрядової "включеності", виявивши міфо-ритуальні аспекти застосування основних продуктів бджільництва в родинно-обрядовій сфері життя мешканців досліджуваного регіону.

[16]ПМА-2009.– Арк. 63.
[17]ПМА-2008.– Арк. 27.

Статті



Роман ГУЗІЙ,
Леся ГОРОШКО

РОДИЛЬНІ ЗВИЧАЇ ТА ОБРЯДИ НА СТАРОСАМБІРЩИНІ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ПОЛЬОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ)

Roman HUZII, Lesya HOROSHKO. On Puerperal Customs and Rites at Stary Sambir Region (According to Materials of Field Research-Works).

Старосамбірщина – самобутній куточок Бойківщини, старожитності і традиції якого здавна привертали увагу народознавців. Полем особливого зацікавлення та активної етнографічної польової роботи ці терени залишаються й у наш час. В останнє десятиріччя у рамках різних етнографічно-краєзнавчих проектів тут працювало кілька експедицій науковців Інституту народознавства НАН України. У результаті нагромаджено багатий матеріал, який, гадаємо, стане доброю фактографічною опорою для створення колективної наукової праці про історію, побут і культуру жителів краю. Зусиллями різних дослідників чимало цікавих відомостей зібрано про місцеві звичаї та обряди, зосібна й ті, що пов'язані з ключовими подіями життєвого циклу людини (народження, одруження, смерть), календарними святами тощо. Частина з них уже знайшла певне узагальнення у деяких народознавчих публікаціях[1]. Сподіваємося, що скарбничку знань про традиційну народну обрядовість поповнить і оця невелика розвідка, у якій на основі матеріалів нещодавніх теренових розслідів[2] зроблено спробу охарактеризувати одну з важливих і досі малодосліджених її складових.

Народні традиції, пов'язані з народженням дитини, охоплюють низку усталених звичаїв, обрядів, практичних і магічних дій, пересторог, заборон, які згруповані довкола ключових подій у житті жінки-матері і таїнства появи на світ нової людини: вагітність, пологи, післяпологовий період, церковне хрещення немовляти. Сукупно усі чинності, багатьох із яких на Старосамбірщині дотримуються досі, покликані забезпечити необхідні передумови для успішних пологів і народження фізично й розумово повноцінної дитини; нормальний перебіг самих пологів; післяпологове обрядове очищення породіллі й немовляти та їхню охорону від зурочення і злих сил; приєднання новонародженого до сім'ї, роду, громади, християнської віри та його подальшу щасливу життєву долю.

За традиційними народними віруваннями, які загально поширені й тепер, легкі пологи, здоров'я, зовнішність і вдача майбутньої дитини безпосередньо залежать від фізичного й психологічного стану та поведінки жінки в період вагітності. Норми такої поведінки здавен регулювали різні звичаєві настанови, правила, перестороги, заборони. У народі твердо вірили й вірять у те, що їхнє дотримання може вберегти вагітну від надмірних емоційних переживань, фізичного перевантаження, травматизму та інших небажаних ситуацій.

Отже, зазвичай у час вагітності жінка мала насамперед дотримуватись таких правил: добре харчуватися й не вживати спиртного; не піднімати нічого важкого і взагалі не братися до тяжкої праці; не їздити верхи на коні; за будь-яких обставин зберігати добрий настрій, спокій і врівноваженість, не дратуватися, не злитися, не сваритися, не кричати; не брати чужих речей, уникати

[1]Див.: Сілецький Р. Звичаї та обряди, пов'язані з будівництвом хати на Старосамбірщині // Старосамбірщина.– Львів, 2001.– С. 57–62; Кутельмах К. Мандрівка вглиб віків (Прадавні елементи в зимовій обрядовості) // Там само.– С. 87–95; Гузій Р. "Мечу балиць межи горці, аби-с родила хлопці!" (Декілька фрагментів традиційної весільної обрядовості на Старосамбірщині) // Там само.– С. 97–102.

[2]Див.: Гузій Р. Сімейні звичаї та обряди на Старосамбірщині. Матеріали польових досліджень, 1998 р. // Архів Інституту народознавства НАН України.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 458.– Арк. 102–144; Горошко Л. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Старосамбірського р-ну Львівської обл. (польові матеріали 2006 р.) // Там само. – Од. зб. 466 в.– Арк. 9, 16, 26–27, 32–33, 38, 43, 49, 63–64, 67, 72–73, 136–137.

ситуацій, які могли б викликати переляк, і т. ін. У багатьох селах на такі настанови, з-поміж яких чимало раціональних, зважають і тепер. Частину з них досі пояснюють на основі забобонних вірувань, гадаючи, що порушення тих чи інших заборон може позначитися на зовнішності й характері дитини, призвести до утруднених пологів і навіть смерті немовляти.

Так, у деяких селах вважають, що вагітній не можна брати нічого чужого, наприклад, рвати якісь плоди з чужого городу тощо, оскільки її дитина згодом буде красти чи взагалі помре (сс. Спас, Библо). В інших упевнені, що вагітній не можна злитися, "би потому дітина не була злосна", гніватися з кимось, бо вона не буде розмовляти (сс. Страшевичі, Соснівка, Тур'є, Вовча Нижня, Галівка), а також стригтися, "бо може дітина мову стратити" (с. Скелівка).

У с. Галівці впевнені, що дитина не буде говорити, матиме "пришитий язик", якщо вагітна зашиє щось "на собі", не знявши вбрання. "Аби не зашити дітині розум", подібної перестороги здавна дотримуються і в Топільниці. Якщо на одежині треба пришити ґудзик абощо, її треба зняти, "бо так колись старі люди мовили".

З шиттям пов'язані й деякі інші заборони, недотримання яких, за народними повір'ями, може призвести до трагічних наслідків. Зокрема, вагітній не можна шити в неділі й свята, щоб дитина не "обмоталася в пуповині" (с. Соснівка). Не можна також під час шиття, вишивання вішати нитки на шию, "бо потім ся дитина овине в пуповині і може задусити сі" (с. Библо).

У багатьох селах також вважають, що з тих самих причин вагітній жінці не слід переступати через будь-які дроти, ланцюги, бо "обмотується пуповина", "потому дітина обмотуєся тов пуповинов" і т. ін. У Галівці її ще застерігають сідати на ковбицю, "бо будут діти головаті", а в Страшевичах – ходити в чорній одежі, "бо та дітина колись може ходити в жалобі", виливати воду через поріг, бо це може зашкодити статевому розвиткові новонародженого хлопчика тощо.

Згідно зі звичаєвою настановою, якої дотепер загально дотримуються на Старосамбірщині, для майбутньої дитини не годиться заздалегідь готувати одяг, оскільки цим можна накликати її смерть. У багатьох селах також досі твердо переконані, що вагітній не слід дивитися на божевільних, калік, небіжчика, бо дитина може народитися неповносправною, калікою, буде блідою, жовтою, як мрець, хворітиме чи помре. З тієї ж причини майбутній матері не бажано бути на похороні, а якщо вона таки бере у ньому участь, то не треба дивитися на покійника. З охоронною метою їй також варто перев'язати собі палець червоною ниткою або, як, скажімо, радять у Страшевичах – перебирати у кишені ґудзик чи нитку і думати про це, а не про мерця.

Чи не найбільше повір'їв та оповідей, які можна почути й сьогодні, стосується ситуацій і обставин, за яких вагітна може зазнати переляку. Якщо так стається, й жінка тоді мимоволі торкнеться свого тіла, вірять, що на тілі дитини "відіб'ється" родима пляма, знак у вигляді того, чого вона налякалася. Так, якщо жінка схопилася за обличчя, коли злякалася ящірки, жаби чи "паскудниці" (змії), на обличчі дитини буде пляма, схожа на ящірку, жабу чи змію; якщо торкнулася обличчя, шиї, коли бачила пожежу чи кров під час бійки – "перенесеться" вогняна, кривава пляма[3]. Щоб "не повадити" дитині, вагітній також не варто увечері дивитися у вікно, переглядати "страшні" телефільми і т. ін. Словом, при надії жінка завжди має пам'ятати про те, "яка вна є", й уникати будь-чого, що спричиняє страх, тривогу та занепокоєння.

За поведінкою, самопочуттям, а також потребами вагітної, звичайно ж, стежать її мати чи свекруха, бабуся, чоловік. Свою турботу та увагу до майбутньої матері мають виявляти й інші члени родини, і взагалі всі, хто так чи інакше контактує із нею. При цьому, згідно із загальноприйнятими нормами, усі забаганки вагітної належить виконувати: частувати усім, чого лише захоче, давати на її прохання будь-яку річ абощо. В іншому разі, за віруваннями, людині, яка відмовила в чомусь вагітній, миші знищать одяг, або вона зазнає інших матеріальних втрат. Аби так не сталося, той, хто

[3]У с. Страшевичах вважають, що такого знаку можна позбутися, якщо мати щоранку до сходу сонця буде облизувати пляму.

не може задовольнити прохання вагітної, повинен промовити відому оберегову формулу: "Моє шматя в твої скрині".

На відміну від інших бойківських теренів, де з остраху перед зуроченням та утрудненими пологами жінки зазвичай намагалися якомога довше приховувати від усіх свою вагітність, на Старосамбірщині вагітним радили і радять тепер "відкриватися", "не відпиратися", бо інакше дитя начебто дуже довго "не має бесіди" (не говорить). Якщо вона зізнається, тоді дитина почне розмовляти досить скоро, навіть вже до року. Подекуди, щоправда, вважають, що все це лише звичайні "бабські забобони".

Низка своєрідних народних повір'їв, що постали на основі спостережливості селян, стосується визначення статі майбутньої дитини. Так, у багатьох селах на Старосамбірщині упевнені, що "на хлопчика" у матері гарне і чисте обличчя, а "на дівчинку", яка начебто "відбирає красу", воно марніє, блідне, вкривається плямами (сс. Страшевичі, Соснівка, Спас, Тур'є, Галівка). В інших селах вважають навпаки (Библо, Княжпіль), або ж, наприклад, "ворожать" за формою живота. У жінки з широким, низьким і пласким животом буде дівчинка, а з високим, опуклим і вузьким – хлопчик (сс. Страшевичі, Соснівка, Спас, Тур'є, Княжпіль, Топільниця).

Ще одне поширене вірування: різними магічними діями, які належить виконувати під час весілля, можна заздалегідь "посприяти" народженню дитини тієї чи іншої статі. Наприклад, щоб наворожити собі народження багатьох синів та появу дочки, у Галівці, Плоскому молода, увійшовши до церкви, дивилася на стіни, рахувала кілька балок і пошепки промовляла: "Дуби як дуби, а одна сосна і та добре росла", "Всьо дуб, всьо дуб, хіба одна сосна і та дуже красна". Подібно у с. Тур'єму на порозі храму наречена шепотіла: "Верба і клин – перша дівка, другий син". У цьому ж селі розповідають, що колись на весіллі молода брала головку часнику і "з тої головки вимітувала два чи три зубці, щоби були дві чи три дівки, а решту би були хлопці". У Тур'єму, Галівці, Топільниці, Соснівці, Головецькому, Сушиці побутував ще й такий весільний звичай: свекруха кидала на піч "балець" (відріз полотна, який вона отримала у дар від невістки) і промовляла: "Мечу балиць межи горці, аби-с родила хлопці" або "Мечу межи горці, шоби були самі хлопці", "Мечу бальці межи горці, шоби були дівки й хлопці".

Оскільки з певних причин у минулому народження хлопчиків бажали більше, ніж дівчат[4], дехто і далі не пускав долі на самоплив і щось там "ворожив" у момент зачаття чи в період виношування плоду. Так, подекуди "на хлопчика" під подружнє ложе підкладали якесь знаряддя чоловічої праці, наприклад сокиру (с. Княжпіль), упродовж усієї вагітності жінка лягала лише на правий бік (с. Стара Ропа) тощо. Принагідно зауважимо також деякі народні засоби допомоги бездітним: щоб завагітніти, жінка мала випити напій із настояної на горілці пуповини (с. Страшевичі) або стати на те місце, де закопано плаценту (сс. Библо, Плоске).

Часто бездітні жінки зверталися "за радою" до сільських знахарів. Однак не завжди й вони могли допомогти, якщо жінка була такою, що "не мала вроду". За деякими віруваннями, відсутність дітей – це кара за гріхи, натомість багатодітна сім'я – благословенна Богом.

Власне родильні обряди розпочиналися із запрошення до вагітної повитухи ("баби") – вправної у своїй справі і шанованої у громаді сільської акушерки. Увійшовши до хати, вона, перш за все, молилася, а далі приймала пологи, послуговуючись різними засобами традиційної народної медицини. Зокрема, щоб вагітну "скоріше брали болі", повитуха масувала її, обкурювала травами, цибулею; задля розширення родових шляхів і швидшого виходу плоду клала породіллю на гарячу піч або прикладала до живота теплі пелюшки, туго стискала його полотном чи хусткою, брала жінку під пахи ("за клуби") чи просила це зробити її чоловіка, змушувала вагітну стукати ногами об поріг тощо. У разі особливо важких пологів "баба" намазувала руку олією й сама витягувала плід із лона, щоб зупинити кровотечу,

[4]Найперше тому, що згодом кожну з одружених дочок, яка відходила в іншу родину, належало "вінувати" полем, і сім'я втрачала частину земельної власності.

клала на живіт породіллі лід, загорнутий у суху тканину.

Існували також магічні прийоми пришвидшення й полегшення пологів. Вагітна розплітала волосся, розв’язувала на одежі всі вузли, розстібала застібки, знімала перстень, сережки (роблять так і тепер у пологових будинках). У деяких селах у домі відмикали всі замки (с. Скелівка), повитуха давала жінці випити воду, пролиту крізь “кружівку” (частина прялки) (с. Страшевичі), підкурювала породіллю китичкою з єпітрахилі (с. Галівка). Крім того, добра повитуха вміла також “примовлєти”, а коли дитя прийшло на світ, – молилася, хрестила і покроплювала його свяченою водою.

Після народження дитини повитуха найперше відрізала ножем пуповину і перев’язувала її ниткою чи лляним або конопляним прядивом. За давнім українським звичаєм, “пупчик”, який потім відпадав, зберігали, а коли дитина дорослішала, набувала певних господарських умінь чи йшла до школи, давали їй розв’язати. Робили так для того, щоб хлопча чи дівча “розв’язало собі розум” (сс. Страшевичі, Соснівка), “розв’язало собі долю, шоб була краща” (с. Старява), щоб “вміло всьо, шо йому вочи виділи” (с. Топільниця), “мало добру пам’ять” (с. Княжпіль), “би ся добре вчило” (сс. Вовча Нижня, Спас, Грушатичі), щоб їм “світ розв’язався” (с. Галівка)[5].

Як і деінде в Карпатах, на Старосамбірщині вірили, що дитина матиме щасливу долю, буде мудрою і багатою, коли народиться у “сорочці” – материнському посліді. Крім того, вважали, що на її майбуття впливають також деякі обрядодії з плацентою. Щоб ніхто не взяв “ложе” для зловорожих цілей, не наступив на нього абощо, зазвичай його закопували у такому місці, де ніхто не ходить, або, як наприклад у Вовчій Нижній, Княжполі, під молодим деревом (щоби дитя добре росло). У с. Грушатичах дитяче “місце” ховали під порогом. Так само робили й у Страшевичах, але лише у разі народження хлопчика (аби швидше одружився). “Гніздо” ж дівчинки закопували в хаті у земляній підлозі, “шоби скоро до неї старости приходили”. Бажаючи наступного народження хлопчика, у Плоскому “місце” дівчинки закопували під ясен, а у Соснівці в плаценту клали пшеницю. У Библому вважали, що коли закопуєш “гніздо”, слід кинути монетки, “би дітина била при грошах”.

За загальноукраїнськими віруваннями, які скрізь у Карпатах поширені досі, різними магічними діями у перший день життя новонародженого можна вплинути на усе його подальше майбутнє. З огляду на це, особливої ваги в народі віддавна надавали обряду першого купелю.

Зазвичай немовля купали у теплій воді, до якої обов’язково додавали дещицю свяченої води, а також молоко, дев’ясил та інше цілюще посвячене зілля, ліщину (щоб було гарне, сильне, здорове). Задля своєрідної соціалізації новонародженого, “формування” його майбутніх навичок і виробничих умінь, доброї долі, моральних і фізичних рис до купелю вкладали різні предмети. А саме: цукор і мед, щоб дитя було всім солодким; квіти (дівчинці), щоб хлопці любили[6]; горох, щоб мало кучері; олівець, зошит, аби добре вчилося; хліб і гроші, щоб мало достаток. У с. Страшевичах гроші, вийняті з купелю, жертвували на церкву, щоб дитина росла здоровою.

Аби хлопчик, коли виросте, став добрим майстром, йому в купіль клали долото, ніж, пилку. Своєю чергою дівчинці давали голку і ножиці, щоб була кравчинею. У с. Библому з тією ж метою дівчинку відразу після народження клали на вишитий рушник або пізніше їй до колиски поміщали ножиці. Подібно у Княжполі новонародженому хлопчикові одразу давали до рук якийсь інструмент, щоб був ремісником.

Обрядового, магічного значення горяни надавали дії виливання води з дитячого купелю. Переважно її лили під якесь дерево (горіх, ясен, солодку грушу, яблуню та ін.) або на барвінок, щоб хлопчик чи дівчинка росли здоровими, високими,

[5] Подекуди такий “пупчик” зберігали довше і за потреби використовували у такій-от оказії: “Коли дівчина замуж виходит, а той кавалір шось крутит, не хоче ся женити, то кажут, шоби зварити тої юшки з того пупця і дати йому – то він мусит ся вженити з нею” (с. Плоске).

[6] У с. Плоскому дівчинці намазували щічки і ручки медом: “шоби була люб’язна до хлопців, би була, як мід, солодка”. І ще одне цікаве свідчення зі Спасу: “Якщо дівчинку купают, то дают сподні, шоби хлопці любили, а якшо хлопець, то дают сукенку, шоби дівчата любили”.

гарними, а в майбутньому були "солодкими" своїм коханим, швидше одружувалися. Із обереговою метою подекуди таку воду виливали у "незахідне місце"; охоронне значення має й заборона виливати її після заходу сонця – у час, коли, за давніми повір'ями, активізується нечиста сила.

На охорону дитини і матері від злих сил та зурочення спрямована низка інших післяпологових звичаїв: не вивішувати на ніч надворі випрані дитячі пелюшки; не гасити вночі світла (свічок) до часу охрещення немовляти; скроплювати дитя і породіллю свяченою водою, обкурювати свяченим зіллям; зав'язувати жінці в сорочку часник, класти біля неї ніж і забивати ніж чи серп над дверима; вкладати дитині до колиски свячену воду, часник, образки, одягати її у сорочку навиворіт, прив'язувати до руки червону нитку або стрічку тощо.

Страх перед зуроченням, дитячими захворюваннями спричинив відомі заборони зичити щось із хати, де є немовля, відвідувати його жінкам, у яких місячні. Порушення останньої настанови, як здавна вірять, призводить до появи у дитини "кошуль", "поганського струпа" – невиліковного захворювання, при якому тіло вкривається гнійними виразками. Дієвим ліком вважають лише купіль із менструальною кров'ю жінки-винуватиці (або дівчини, яка вперше мала місячні) і витирання дитини зворотним боком подолу її спідниці. Ліпше, однак, не допустити недуги, і так станеться, коли жінка, яка "має на собі" і відвідує немовля, скаже: "Я така сама нечиста, як ти", "Я така, як твоя мама".

Ще один відомий звичай, дотримання якого має унеможливити зурочення, зобов'язує кожного, хто прийде до оселі, де є маленька дитина, сплюнути і сказати "тьху, тьху, нівроку"[7]. Коли ж дитину таки врекло чиєсь лихе око (на це вказують постійні "плачі" і "несплячки"), треба "змітувати вугля" – тобто кидати у воду дев'ять вуглин (або запалених сірників), рахуючи у зворотному порядку. Ознакою наврочення вважають занурення вугілля чи сірників у воду (як відомо, дерево завше спливає). Опісля цією водою, до якої доливають і свяченої, напувають і вмивають дитину. Залишки виливають у таке місце, де ніхто не ходить.

Народна магія знала й інші способи відвертання уроків. Так, скажімо, у с. Тур'єму вважали, що при задавнених, т. зв. "заспаних", вроках немовля треба вмити річковою водою, набраною й принесеною в дім із заплющеними очима. Своєю чергою у Грушатичах були певні, що для зняття наврочення потрібно води з рову, але її повинен принести в роті перший або останній народжений у сім'ї чоловік. У тому ж селі, а також у Трушевичах помічним від уроків вважали вмивання дитини сечею; у Галівці і Соснівці – підкурювання соломою, вкраденою з чужої стріхи, а у Страшевичах – купіль у воді, переваренiй із свяченим зіллям і трьома трісками з трьох полін, або молитву "знаючої" жінки.

Дещо з цього застосовують і тепер. Дехто не забув і давніх примівок. Так, скажімо, у с. Плоскому одна добра жіночка, до якої звертаються по допомогу, тричі відмовляє "Отче наш" і "Богородице Діво" і тричі шепоче оцю "відворотну молитву": "Пресвяту Діву просити і в Бога ся вмагати, шоби допомогли від уроків раду давати. Там за морем, за синим каменем, на золотім піску, там Пречиста Діва чесала прядівце. Як від того прядівця відлітают паздірця, так відлітают уроки від (ім'я дитини) – чи хлопські чи парубочі, чи жіночі чи дівочі, чи діточі, чи панські чи циганські. Допоможи, Боже".

На відміну від деяких інших теренів, де для очищення породіллі й повитухи, яка приймала пологи й так само вважалася занечищеною, здійснювали окремий очисний обряд ("зливки"), докладної інформації про побутування на Старосамбірщині такої традиції на цей час не маємо. Попри те післяпологове обмивання водою породіллі, миття рук повитухи, звичайно ж, практикувалося й тут, зокрема з гігієнічною метою. Повністю очищеною породілля, як відомо, вважається лише після християнського обряду "виводу", що відбувається через шість тижнів у церкві.

До групи обрядів соціалізуючого характеру належать також церковне хрещення й надання імені

[7]Цієї обереговою формули, однак, слід уникати тоді, коли дитина ще не охрещена, бо інакше "потому дуже ся вроки імают" (с. Плоске).

немовляті – обрядове таїнство, покликане очистити дитину від первородного гріха та прилучити її до християнської віри і громади. Стійкі та живучі й нині переконання про потребу якнайшвидшого охрещення й ім'янаречення дитини зумовили виникнення народного аналога церковного обряду. Якщо дитина народилася кволою й остерігалися, що вона помре нехрещеною й стане по смерті небезпечним злим духом, повитуха скроплювала немовля свяченою водою і надавала йому ім'я. Згодом, зосібна й у теперішній час, за подібних обставин чи просто за традицією таке хрещення "з води", "перше хрещення" стали здійснювати й самі батьки чи хтось із їхніх рідних, знайомих. За традиційними віруваннями, завдяки цьому дитина навіть у разі смерті нехрещеною вважатиметься охрещеною і не піде "дияволови в руки".

Зазвичай духовенство визнавало таке народне хрещення і підтверджувало надане вдома ім'я церковним обрядом. Якщо ж траплялось так, що священик охрещував дитину на власний розсуд, подекуди родичі і надалі кликали дитину на вже обране ім'я. Проте здебільшого суперечок не виникало, бо зазвичай новонароджений отримував ім'я, "яке си приніс", тобто ім'я святого, у чий день народився. Називаючи дітей, батьки неодмінно зважали й на те, чи відомий їм носій того чи іншого імені в якийсь спосіб не зганьбив себе й своє ім'я, не став загальним посміховиськом. "Недолуге", незвичне для сільської громади "мня" (Йов, Мокій, Варвара, Пантелеймон та ін.) дитина отримувала лише у разі "незаконної" появи на світ поза шлюбом[8].

Основні обов'язки при охрещенні новонародженого народна традиція покладає на кумів, яких може бути одна чи кілька пар. Як у минулому, так і тепер, кумів обирають батьки – з-поміж родичів, друзів, тих, хто "дружбив" на весіллі. Старожили пригадують, що у давнину за хресних брали також бабу-повитуху, а у випадку смертності дітей у сім'ї – взагалі перших, кого зустріли на дорозі. Як і деінде в Карпатах, і не тільки, на Старосамбірщині вірили, що дитина, яку похрестили такі "стрічні" куми, не помре. Не станеться цього й тоді, коли куми, несучи дитину до хресту, "куплять" її через вікно у матері за дрібні гроші чи, повернувшись із церкви, подадуть дитину матері через вікно. Ще один відомий у давнину звичай передбачав символічний "продаж" дитини особі, у якої ніколи не помирали, добре "годувалися" діти.

Житиме дитина чи помре – на те, за деякими народними віруваннями, можуть вказати певні прикмети. Наприклад, у с. Спасі гадали, що коли у церкві під час хрещення згасне свічка, скоро згасне і її життя. Деінде за недобрий знак мали те, що дитина в церкві не заплакала (с. Вовча Нижня).

Щоб наділити дитину здоров'ям, багатством та охоронити її від злих сил, у день церковного хрещення належало здійснити ряд магічних обрядодій. Йдучи з дитям до церкви, хресні батьки брали з собою обереги (хліб, ніж), клали під порогом хати черепок з вогнем, сокиру, ставили дитину на ноги та сокирою зарубували одвірок над її головою тощо (сс. Страшевичі, Соснівка, Спас, Тур'є). Повертаючись із церкви, куми обов'язково мовчали (щоб дитина була тихою і добре спала – с. Страшевичі), а вдома немовля найперше клали на поріг, подушку, помело, дотуляли до печі, щоб було багатим, спокійним, "би ся хати тримало" (сс. Соснівка, Топільниця). У с. Княжполі куми, ввійшовши до хати з хрещеною дитиною, говорили: "Брали-сьмо недобре, а принесли-сьмо добре", а в с. Плоскому кума зазвичай одразу сідала із новонародженим хлопчиком за стіл і від імені майбутнього господаря дому промовляла: "Я ту ґазда, я ту господарь".

Деякі символічні дії, які магічним чином мали вплинути на набуття дитиною бажаних рис і ознак, виконували й під час урочистого відзначення святкової події – на хрестинах. Так, у Спасі, Библому, Соснівці та інших селах залишки горілки з келиха, який піднімали за щасливу долю і здоров'я новонародженого, виливали на стелю, аби він добре ріс і розвивався. Щоб дитина "велика росла", у с. Страшевичах чинили ще й так: після повернення з церкви хресний батько подавав матері охрещене немовля через жердку над ліж-

[8] Див. також: Зубрицький М. Імена, назви і прозвища у селян с. Мшанця, Старосамбірського повіта // Записки НТШ.– Львів, 1907.– Т. LXXIX.– С. 142–143.

ком[9]. У Верхній Лінині усі куми почергово брали дитину на руки і "гуцали" (припіднімали догори), примовляючи: "Гуца, гуца до повали, шоби ти музики грали". Поза тим, відзначимо цікавий спосіб, за допомогою якого згодом намагалися посприяти швидшому розвитку мовлення дитини. У с. Соснівці задля цього їй давали скуштувати хліб із торби жебрака чи горошину, яку мати ротом принесла з дороги.

Одним із традиційних елементів хрестильної забави, що завжди супроводжується веселощами та піснями, є обдаровування матері й дитини різними подарунками (пелюшки, дитячий одяг, цукерки, печиво, гроші). У минулому на хрестини зазвичай ішли з крижмом (полотно), хлібом, солодощами, яйцями, грішми.

Обов'язковим й особливо бажаним і поважаним гостем на хрестинах була баба-повитуха. Зазвичай її теж обдаровували, а подекуди навіть приспівували:

Дайте бабці два червички,
Дайте бабці на оба,
Шоби баба не ходила
Така бідна, убога...

(с. Грушатичі)

"На черевички" або "на чупец" (очіпок) повитусі давали гроші. У Страшевичах монети кидали на підлогу, а "баба" брала віника і замітала ці гроші: частину брала собі, а решту віддавала породіллі. Гроші, хліб, полотно тощо повитуха отримувала й відразу після того, як прийняла пологи.

Святковою гостиною, родинною трапезою, на яку запрошують і кумів, горяни відзначають також роковини народження дитини. Здебільшого до цього дня приурочують і давній обряд перших "пострижин". Доти, особливо якщо дитя ще не говорить, його намагаються не стригти. У с. Скелівці і досі вірять, що коли порушити цю настанову, дитина може стати німою.

Як колись, так і тепер, перше волоссячко дитині підстригає хтось із домашніх чи знайомих, куми. Відтак його належить спалити, "шоби десь пташки не розносили", бо тоді дитина матиме головний біль. У с. Спасі, Плоскому палили лише волосся хлопчика, а дівоче кидали у ріку, щоб добре росло ("би вно так росло, як вода пливе"). З тією ж метою у Страшевичах перше волосся запихали під вербову кору.

Чимало аналогій до цих та багатьох інших згаданих звичаїв можна знайти й у традиціях жителів інших теренів Бойківщини і загалом різних місцевостей Карпат і всієї України[10]. Не зупиняючись докладно на висвітленні цього питання, маємо підстави констатувати, що всі ці збіжності, спільності, паралелі вказують на загальноукраїнську основу родильної звичаєвості жителів Старосамбірщини та її прикметні етнолокальні (бойківські) риси. Як і деінде в горах, тут ще донедавна побутувало чимало давніх і своєрідних звичаїв та вірувань, пов'язаних із підготовкою жінки до материнства, пологами, обрядом першого купелю дитини, її хрещенням, охороною від уроків тощо. Сукупно маємо добре розвинутий, самобутній варіант етнічної обрядової традиції, деякі елементи якої досі збережені у живому побутуванні чи в пам'яті карпатських старожилів. Власне це і дає змогу й натхнення надалі продовжувати теренові пошуки, які, як видно навіть із розгляду лише одного з сегментів народної культури, можуть розкрити ще багато чого цікавого про наші давні звичаї та вірування.

---

[9] Після пологів на цій жердці зазвичай вішали ряднину, щоб закрити породіллю з дитям від сторонніх очей і вберегти від вроків. У с. Тур'єму зверху на таку плахтину клали ще й якусь червону одежину, "би ся вроки не брали".

[10] Пор.: Здоровега Н. Народні звичаї та обряди // Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження.– К., 1983.– С. 232–248; Сявавко Є. Сімейна обрядовість // Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження.– К., 1987.– С. 302–319; Гвоздевич С. Родильні звичаї та обряди // Лемківщина: Історико-етнографічне дослідження.– Львів, 2002.– Т. 2. Духовна культура.– С. 64–74; Гвоздевич С. Локальні особливості родильної обрядовості українців Закарпаття // Науковий вісник Ужгородського університету.– Серія: Історія.– Ужгород, 2004.– Вип. 10.– С. 173–194; Гвоздевич С. Родильна обрядовість поліщуків // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження.– Львів, 1997.– Вип. 1. Київське Полісся. 1994.– С. 164–171; Борисенко В. Родильні звичаї та обряди // Поділля: Історико-етнографічне дослідження.– К., 1994.– С. 211–217; Гаврилюк Н. Народження дитини // Українська родина: Родинний і громадський побут.– К., 2000.– С. 69–83 та ін.

Статті



Стефанія ГВОЗДЕВИЧ

ПОЛОГИ ТА РИТУАЛЬНІ ДІЇ БАБИ-ПОВИТУХИ ПРИ НАРОДЖЕННІ ДИТИНИ В УКРАЇНЦІВ МОЛДОВИ

Stefania HVOZDEVYCH. On Birth and Midwife’s Ritual Acts Performed While Delivering a Child at Ukrainians of Moldova.

Етнічна свідомість сприяє консолідації етносу, є його константою, що відображає єдність та його життя в іноетнічному середовищі. Вчені давно відзначили, що іноетнічне оточення “...сприяє консервації традиційних форм духовної і матеріальної культури. Одна із основних проблем сучасної етнографії – співвідношення традицій і інновацій – правильне вирішення можливе тільки при аналізі просторового і часового поширення одних та інших...”[1].

Явища духовної культури не завжди детермінуються матеріальним благополуччям суспільства, але між ними спостерігаються тісні і складні опосередковані зв’язки. Специфіка суспільно-історичного розвитку різних регіонів етнічних земель України обумовила локальні особливості родильної обрядовості. Російський вчений В.Чистов наголосив, що “...обряд у певних соціальних умовах міг існувати або не існувати, бути розвинутим і розгорнутим, однак його конкретні форми і особливості складалися деколи досить дивно і залежали великою мірою від етнічної і локальної традиції...”[2]. Очевидно, що родильна обрядовість змінювалася і розвивалася, як й інші явища культури та побуту, під впливом “історично обумовлених законів людства”[3]. Саме завдяки дії цих законів майже до серед. XX ст. збереглися унікальні пласти прадавньої культури українців.

Українські дослідники сімейної обрядовості у XIX–XX ст. більше уваги приділяли весіллю як відкритому загальногромадському святу, менше – похоронно-поминальній і родильній звичаєвості. Така тенденція збереглася і дотепер, зокрема, якщо говорити про дослідження родильної обрядовості в українців Молдови. Наведу деякі відомості з літератури різного часу. Наприклад, історик, соціолог Л.Берг у відомій праці “Бессарабія”, у якій більше уваги приділяв природі, господарству та народонаселенню, у четвертому розділі “Населення”, крім статистично-демографічних відомостей, коротко характеризує основні заняття та традиційно-побутову культуру кожного етносу[4]. Він зауважив, що українців проживає 19,6%[5], і як оригінальне явище відзначає: “Переходимо до духовної культури північно-бассарабських малоросів, зупинимось на весільних обрядах, які тут помітно відрізняються від того, що спостерігається серед українців Київської і Полтавської губерній, де наприклад, поширене печення короваю чи весільного хліба”[6]. Автор спостеріг: “Якщо малороси стикаються з молдаванами – швидко румунізуються. Так, прикордонне село з Австрією Коленкоуци населене орумуненими руснаками. Навіть від типових малорусів можна тут почути молдавські слова, як “моша” замість повивальна бабка, “нанаш” замість хрещений батько, “фін” замість хрещеник”[7]. Цей автор також подає відомості про інтенсивність асиміляційних процесів: “Так, в Сорокському повіті на початку 70-их рр. [*XIX ст. – С.Г.*] було 26 поселень, у яких говорили тільки по-малоруськи; у 1907 р. таких залишилось тільки 16, а інші частково або зовсім омолдаванились. З іншого боку, на самому півдні нерідко спостерігається і зворотний процес: молдавани піддаються украінізації”[8]. У своїх зацікавленнях різними края-

[1] Чистов В.К. Общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры // Советская Этнография.– Москва, 1972.– № 3.– С. 80.

[2] Чистов В.К. Проблемы картографирования обрядов и обрядового фольклора. Свадебный обряд // Проблемы картографирования в языкознании и этнографии.– Москва, 1978.– С. 83.

[3] Кулишера М.И. Очерки сравнительной этнографии и культуры.– СПб., 1887.– С. 3.

[4] Берг Л.С. Бессарабия. Страна – Люди – Хозяйство.– Кишинев: Universitas, 1993.– 196 с.

[5] Берг Л.С. Бессарабия...– С. 95.

[6] Там само.– С. 103.

[7] Там само.– С. 107.

[8] Там само.– С. 108.

ми Афанасьєв-Чужбинський відбув у подорож на Придністров'я, спостерігав за побутом, ремеслами, фіксував фольклор і зробив висновок, що: "Куток від с. Ануж до Хотина – Буковина. Малоруси (руснаки – відгалуження малорусів) жили споконвіку, нізвідки не приходили. По обидва береги [*Дністра. – С.Г.*]: руснаки, молдавани, цигани, жиди"[9]. Серед молдавських етнографів XX ст. виділявся В.Зеленчук, який вивчав народну культуру та мистецтво молдаван, а також тих етнічних груп, які проживають у Молдові, серед них і українців; часто звертався до обрядового фольклору, у якому чітко простежуються взаємовпливи і взаємопроникнення певних культурних явищ при тривалому сусідстві різних етносів. Однак, як і більшість вчених, він переважно цікавиться весільною обрядовістю, звертаючись до родильної, як до менше збереженої, лише спорадично – згадуючи веселі багатолюдні хрестини. Відповідно, повної картини усього комплексу родильної обрядовості (світоглядні засади у ставленні до вагітної, до новонародженого, група феноменів, пов'язана із іншими учасниками пологових та післяпологових ритуалів) у нього ми не знаходимо[10]. Сучасний дослідник української спільноти у Молдові В.Степанов зосереджує свою увагу на українсько-молдавських літературних зв'язках, громадському житті різних організацій, але про обрядовість не пише[11]. Пропонована стаття написана як на літературних джерелах, так і на польових матеріалах, зібраних авторкою у різних регіонах України та в північних районах Молдови. Очевидно, що автор залучає й інші матеріали та літературні джерела. Зокрема, статтю І.Вагилевича "Бабини у слов'ян", яка не втратила своєї актуальності й досі як за зібраним матеріалом до теми сімейної обрядовості, так і до історії етнографії України[12].

У системі родильної обрядовості найбільше закриті й оповиті таємничістю саме пологи – акт народження, що зберігався згідно з народною традицією ще у серед. XX ст. Основні дійові особи пологів – породілля, її чоловік, повитуха. Загальнопоширене правило, згідно з яким: "Наближення пологів і самі пологи породілля старанно приховувала; існує тверде переконання, що муки при пологах будуть тим сильніші, чим більше людей дізнаються про те, що проходить звільнення від тягарю. Найстаранніше це приховують від неодружених дівчат, зокрема, від старих дівиць, а також від хитрих і злих людей, які можуть спричинити шкоду ("навести порчу", вречи і т. п.). Це поширюється не тільки на людей, але і на тварин, і нерідко буває так, що господар спеціально запрошує в гості якусь доброзичливу людину на той час, поки його корова чи інша тварина не звільниться благополучно "від тягарю"[13].

В українців у XIX – на поч. XX ст. при всій ізоляції та упередженості до вагітної жінки, пологи проходили в хаті. Цей відповідальний момент називали пологи ("злоги", "злягла", "лягла у кут" (бойк.), "злоги"(лемк.), "злоги", "злягла", "жінка злягла" (гуц., буковин.), "родила", "лягла" (в українців Молдови). Локальні визначення пологів точно виражають той фізичний стан, у якому перебуває жінка після народження дитини. Вона знеможена фізично, виснажена, хоч сили дуже швидко відновлюються. Відомі випадки, коли жінки після пологів зразу йшли до праці. Традиційно жінка лежала хоч би три дні, навіть якщо подружжя жило окремо, то приходила баба-повитуха і допомагала по господарству. Але варто ще зупинитися на останніх днях перед пологами, як проводили цей час жінки у різних регіонах України. Як підкреслив відомий дослідник Гуцульщини, Р.Кайндль: "Вагітна гуцулка пильнує свою роботу, аж поки її не схоплять болі. Коли це відбувається, то спішить чоловік до сусідів, щоб це було якнайтаємніше, приходить повитуха (моша, баба); нерідко родять, між іншим, гуцулки без жодної допомоги. Народжене не кладеться до ліжка, а під руку матері, а потім кладуть дитятко в кімнаті на підлозі, грубо застеленій килимами.

[9]Афанасьев-Чужбинский А. Поездка в Южную Россію.– Ч. 11. Очерки Днестра.– СПб., 1863.– С. 3–4.

[10]Зеленчук В.С. Молдаване. Очерки истории, этнографии, искусствоведения.– Кишинев, 1978; Його ж: Молдавско-украинская общность в традиционных обычаях и фольклоре семейной обрядности // Дружба народов отраженная в фольклоре.– Кишинев: Штиинца, 1961.– С. 74–90.

[11]Степанов В.П. Українці Молдови.– Кишинів, 2008.

[12]Вагилевич І. Бабини у слов'ян / Гвоздевич С. З архіву Івана Вагилевича / Перекл. з польської М.Гвоздевич // Народознавчі Зошити.– 2009.– № 1–2.– С. 281–284.

[13]Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография.– Москва, 1991.– С. 319.

Коли народження відбулось в обідній час, то це є знак, що дитина буде нещасливою; щасливою буде дитина, що народилась на зламі дня. Кричить під час народження півень – це служить поганим знаменем. Найбільше щастя означає народження в "сорочці". Коли народжуються двійнята – один з батьків незабаром помре, або ж хатнє буття прийде в занепад. Інші говорять, що народження двійнят або трійнят є штрафом (карою) Бога. При народженні отримує кожна людина свою зірку з неба та Ангела Хоронителя. Останнього вона закликає при початку важливих робіт, передовсім словами: "Ангеле Хранителю, бережи (храни) мене". Коли падає її зірка з неба, тоді помирає людина.

Щоб вберегти мати і дитину від злих поглядів, їх кладуть на постіль за отоплюваною стіною. З цією метою під голову роженицi кладуть також ножиці, за допомогою яких перерізається пуповина. З того самого огляду на шию дитини прив'язують ладанку, хрестик з деревини осики або зав'язують навколо правої руки червоний бант. Відразу після народження дитини засвічують світло, щоб чорт не заміняв дитину.

Світло, яке було засвічене відразу після народження, мусить світити доти, доки баба не розшукає священика і не принесе від нього посвячену воду. Нею окроплюють від всього злого кімнату і дають роженицi трохи її попити.

Коли ж дитина не має сну, то приносять з трьох різних криниць воду, з одної – зранку, з другої – в обід, а з третьої – ввечері.

Вже на другий чи третій день встає звичайно рожениця на ноги, перебирається і береться до легкої роботи[14].

Система заборон поведінки вагітної у більшості вимог скеровувалась на легкі пологи. Якщо ж жінка їх не дотримувалась, то радили виконати зворотну дію. Як наприклад: "Не подавати нікому води зі своїх рук, а ставити кружку на стіл, бо потім не зможе розродитися, а коли це так вже сталося, то під час родів [*як не може розродитися. – С.Г.*] дають їй кружку з водою через поріг"[15]. У с. Недобоївці Хотинського р-ну теж застерігали вагітну жінку давати комусь води з рук, "бо будуть важкі роди"[16]. Загальновідома настанова дотримуватись таємниці наближення початку пологів фіксував І.Вагилевич ще у статті "Бабини у слов'ян" (1838 р.), яка донедана зберігалась у рукописі польською мовою у Відділі рукописів Наукової бібліотеки ім. В.Стефаника[17]. Очевидно, ці перестороги були відомі й актуальні у побуті українців, а Вагилевич подає їх як загальнослов'янські: "Час родів стараються, наскільки це можливо, приховати, вважаючи, що поліжниця буде легко родити. Під час самих родів, коли прийде баба, виганяють усіх мужчин з дому, окрім чоловіка поліжниці"[18]. Загальнопоширена віра у те, що чим менше людей знає про час пологів, тим легше вони пройдуть, у Карпатах жила і у серед. ХХ ст.[19]. На Покутті та жінка, що має народжувати, тримає свій стан якнайдовше у таємниці, чоловік навіть не згадує про це, щоб не ускладнювати пологи[20]. У південній частині України, "вагітна також таїть час пологів, які будуть тим легші, чим менше людей знають про них"[21]. У росіян та білорусів були поширені вірування у те, що жінка і пологи дуже нечисті, тому відбувалися часто у лазні, в клуні, на боїщі. Також старалися не розголошувати час пологів[22]. Спорадично натрапляємо на віру у те, що породілля терпить і за тих, що знають про народження. У Карпатах баба-повитуха приходила без нічого, мила руки, якщо була горілка, то протирала їх нею[23]. До жінки повсюдно ставилися з повагою і деяким побоюванням. Називали: "баба, що діти бере", "мошя, що діти бере". Саме

[14]Кайндль Р.Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази.– Чернівці: Молодий буковинець, 2000.– С. 15–16.

[15]Зап. у с. Боянчук Заставнівського р-ну Чернівецької обл. від Химко Валентини Іванівни, 1950 р. н., освіта вища.

[16]Зап. у с. Недобоївці Хотинського р-ну Чернівецької обл. від Майданської Галини Петрівни, 1964 р. н., освіта середня.

[17]Переклад опубліковано: Вагилевич І. Бабини у слов'ян // Народознавчі Зошити.– 2009.– № 1–2.– С. 281–284.

[18]Вагилевич І. Бабини...– С. 284.

[19]Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянських традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в.– С. 101; Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Спр. 350.– Арк. 20; Од. зб. 427.– Арк. 4, 11.

[20]Kolberg O. Pokucie.– T. 1.– S. 208.

[21]Hryncewicz-Talko J. Zaryzy lecznictwa ludowego na Rusi poludniowiej.– Kraków: Ak. Um., 1893.– S. 69.

[22]Маслова Г.А. Одежда...– С. 101; Bystroń J.S. Słowiańskie odrsedy rodzinne...– S. 22.

[23]Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 427.

її розуміння і вміння допомогти породіллі й викликали певне побоювання у селян, а разом з тим виділяли "бабу" з-поміж оточення. Її поважали і у відповідні моменти це виявляли.

До Другої світової війни усі жінки народжували вдома: "приходила баба – моша". Моша – з румунської мови, поширене також на Буковині, півдні України. У Хотинському р-ні Чернівецької обл. жінку, яка народила, називали "роділля". Одяг дитині не готували, вірячи: "Якщо до народження готувати, то може дитина неживою народитися" (с. Шилівці Хотинського р-ну Чернівецької обл.).

У Молдові як і в Україні, українки, народжували майже завжди на постелі, завішеній від стороннього ока рядном чи плахтою ("заслона"). Повсякчас старалися, щоб якнайменше людей знали про пологи, деколи чоловік чекав, щоб смеркλося, аж тоді йшов за "бабою" ("баба"[24], "бабиця", "бабка"[25], "моша"[26]). Ф.Вовк зазначає, що "баба" не може бути родичкою. То ж є певна локальна специфіка у вимогах до баби повитухи. У центральній частині Бойківщини поширена думка, що "бабою" може бути: "старша, спокійна, побожна жона, що має свої діти. Мусить дуже молитися, як іде до роду. Мої мама "бабили", то як ішли д'поліжници, то брали хліб і крижму – кусок нового полотна. На тото полотно потому клали дітину, як хрестили. А вже як прийшли, то розв'язували хустку, фартух, розплітали коси на поліжници, оби легше родила"[27]. У селах Молдови не пам'ятали настанови, у якій повитухою не могла б бути родичка, а навпаки іноді згадували протилежні факти: "У мене свекруха чи тітка або мама "бабила". Повитухами ставали у певному віці, ними могли бути старші жінки, які уже стали "чистими". Так, російська дослідниця місця і ролі баби-повитухи у традиційній народній культурі підкреслює: "Старухи або вдови, які покинули небезпечний вік жіночої "нечистоти", брали на себе і деякі постійні соціальні функції, зокрема вони ставали повитухами"[28]. Поширене застереження, щоб повитухою була стара дівка[29].

За бабою йде чоловік з хлібом. Запрошена жінка не може відмовитись; вона мусить і собі взяти хліба та, увійшовши до хати породіллі, зробити тридцять поклонів перед образами та прочитати таку молитву, що дуже близька до закляття:

– Куди ти, молодице, йдеш?
– Іду, Господе, до роду.
Критії гори, розкотіться.
Господні голоси, розійдітеся...
Як младенець – сідай на коня,
а младенеця – берись до гребеня[30].

Крім цього замовляння, як правило, повитуха проказувала "Отче наш". У різних місцевостях були свої молитви, одну з яких опублікував І.Франко серед різножанрових зразків народної творчості, зауваживши: "Молитва баби-повитухи. Коли баба іде до породіллі, відмовляє цю молитву:

Боже мій, стани міні при помочи.
Сусе Христе Сине божий!
Сьвйитий Николаю, стань міні
Куда йду, на шьо гадаю і шьо му чинити на помочи!
Допоможи міні.

(В Довгополі гал. записав О.Галевич)[31].

Подібну молитву-замовляння авторка фіксувала на Житомирському Поліссі:

Божа Мати по високій горі ходит,
Коло боку золотиє ключі носит,
Золотиє замки одмикає.
Царскіє врата отворяє –
Стару і малу душечку
На цей світ ослобоняє
Дев'ять земель стенітеся,

[24]Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 350.– Зош. 2.– Арк. 23.

[25]Лемківщина. Історико-етнографічне дослідження. Т. 2: Духовна культура.– Львів: Інститут народознавства НАН України, 2002.– С. 313.

[26]Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 427.– Арк. 4, 11 та ін.

[27]Зап. у с. Волосянка Сколівського р-ну Львівської обл. від Анастасії Сікан (Щур), 1927 р. н.

[28]Листова Т.А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабой (вторая половина XIX – 20-е годы XX в. // Русские: семейный и общественный быт.– Москва, 1989.– С. 149.

[29]Там само.

[30]Вовк Хведір. Студії з української етнографії та антропології.– К.: Мистецтво, 1995.– С. 192.

[31]Франко Іван. Гуцульські примівки // Етнографічний збірник.– Т. V.– Львів, 1898.– С. 6–72.

Жовтой кості розійдітеся,
А царські врата отворітеся.
Молоденцу (чи молодениці)
На цей світ народитися[32].

Ці молитви дослідники народного світогляду порівнюють із замовляннями[33].

Російська дослідниця фольклору та ритуалів В.Єрьоміна зауважила, що: "Християнські замовляння часто настільки подібні до давніх язичницьких заклять не тому, що повторюють їх у новій формі, а внаслідок самостійного відтворення міфічного процесу на християнському ґрунті"[34].

При важких пологах жінку часто водили навколо столу або діжі. Такі факти наводить І.Вагилевич: "Якщо пологи тяжкі, баба обкурює поліжницю свяченим зіллям і обводить її навколо діжі. У слов'ян східної церкви священик читає молитву родильну"[35]. Зокрема, таке явище зафіксовано і в селах Сумщини: "Як тяжко родити, водять кругом столу, молитву читали "Отче наш" і церковну, царські ворота одчиняються" (с. Дегтярівка Новгород-Сіверського р-ну); а також на Вінничині: "Все ростібали на породіллі" (с. Степове Ямпільського р-ну); "Рожениці коси розплітали і все порозщипали, щоб вродила" (с. Княжичі Ямпільського р-ну).

Якщо пологи випали важкі, то "баба" розв'язувала усі вузли (фартухи, хустини), відчиняла двері і вікна, дівчата, які були у родині, розплітали коси. Такі магічні дії баби-повитухи поширені по всії Україні та за її межами, де живуть українці. У деяких селах Молдови (с. Унгени, Молдаванка, Данул та інші) старші жінки засвідчували наявність таких дій, а народжені у 30-их рр. XX ст. підкреслювли, що таку інформацію могли знати хіба їхні бабусі чи матері, бо вони уже народжували у лікарні. Щоб полегшити і прискорити пологи, деколи на південній Лемківщині породіллю обкурювали свяченим зіллям, під голову клали їй весільну сорочку або чоловічі штани, інколи чоловіка змушували тримати її на колінах[36]. Під час пологів спостерігали за природними явищами. Зокрема, у давнину вважали: "Тоді на дах хати прилітають голуби – ангели і ворони – чорти, розповісти про майбутню її долю. Якщо в момент народження сходить зоря: для щасливого ясна, для нещасливого – темна.

Коли баба відбере дитину, зав'язує їй пупок (якщо зав'яже плоскінно-конопляним шнурком дитя буде неплідне) , якщо є статі жіночої вбирає її у чепчик і кладе на діжу[37]. Під час першої купелі дитини баба ллє у воду мед (а у бідніших – молоко), щоб було любе, а батько розкидає гроші, щоб було багате. Ці гроші дістаються бабі"[38].

Усі присутні в домі старалися допомогти породіллі. Так, у Чернігівщині, чоловік розв'язував комір сорочки і пояс штанів, а дівчата розплітали коси. Звичним було під час пологів запалювати шлюбні свічки, пити воду через шлюбний перстень або з личака. Великого значення надавали поясу: розстелювали червоний пояс, через який породілля повинна була переступити[39]. По усій Україні поширене переконання, що пояс священика має магічну силу. Тому намагалися дістати пояс священика, яким він опоясується під час служби божої, ним опоясували породіллю або клали його на живіт[40]. Деколи просили священика відчинити царські врата, клали на її животі церковні ключі[41].

Пологи ніби полегшувалися від таких магічних дій, які виконувала "баба-повитуха". Символічне відмикання замків та розв'язування вузлів мало посприяти народженню і полегшити страждання породіллі. Усі дії "баби" побудовані на зіставленні подібності, послідовному використанні предметів, наділених народною свідомістю особливою силою. Участь рідних під час пологів психологічно полегшувала їх. Відомий з літературних джерел зви-

[32]Гвоздевич С. Родильна обрядовість поліщуків Овруччини // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження.– Вип. 2. Овруччина. 1995.– Львів: Інститут народознавства НАН України, 1999.– С. 186.

[33]Новикова М.О. Прасвіт українських замовлянь // Українські замовляння / Упор. Москаленко М.М.– К.: Дніпро, 1993.

[34]Еремина В.И. Ритуал и фольклор.– Ленинград: Наука (Ленингр. отд.).– 1991.– С. 12.

[35]Вагилевич І. Бабини...– С. 284.

[36]Лемківщина...– С. 313.

[37]Вагилевич І. Бабини...– С. 284.

[38]Там само.

[39]Маслова Г.А. Одежда...– С. 101.

[40]Там само; Жаткович Ю. Замітки етнографічні з Угорської Руси // Етн. зб. НТШ.– Т. ІІ.– Львів, 1896.– С. 21.

[41]Вовк Хведір. Студії...– С. 192.

чай кувади в українців Карпат ні на Поділлі у XIX–XX ст. (а деякі інформатори із українських сіл Молдови переконані, що їхні предки у свій час переселилися саме із Поділля, Покуття, "з гір" – тобто із Гуцульщини, Бойківщини), не зафіксовано, але чоловік опосередковано допомагав жінці під час важких пологів. Так, Ю.Жаткович відзначив, що повитуха "кладе на землю гаті газди, а жона має тричі переступити чарез ні. Як і се не помагає, починає її баба водити по хаті: жона має тоді тричі ударити ногою в кожді двері ї кождий возір [*вікно.* – *С.Г.*]. Коли й по сьому не може уродити, тоді п'є воду із рота свого газди"[42]. В інших місцевостях на такі відомості не натрапляємо, хоч у росіян Олонецької губернії чоловік знімав чобіт з правої ноги і поїв породіллю водою[43]. Але загальнопоширеним було побажання, щоб нікого, крім повитухи, біля породіллі не було.

Залежно від різного фізіологічного стану та психологічного настрою, деякі жінки народжували самі, без сторонньої допомоги, відповідно готуючись і виконуючи необхідні дії. Так, згадує Марія Сорінчак із Снинщини: "Як я родила та я не припустила ку собі нияку бабу. Мастила-м брю з мастьов або маслом а лежалам в темнум. Се лем знала-м собі уперед тижньом на сіні найти дев'ятосиль. Сама-м лягла на пец, загріла-м са, приправила лавор з вуглям, до того положила дев'ятосильник із цибулі лупи муж мя імив на себе попуд плече а тим са окурила – а м-си стала, ...пропустила-м до себе тоту пару, а раз ня переїми хопили, а єм зйокала, – єм мусила родити. Лем так постоячи єм, родила. Я мала читиридцятий рух, мала-м семого дітвака"[44].

Після пологів "баба" виконувала послідовно певні обрядові дії: зав'язувала пупок, відсікала його, купала немовля, закопувала місце. У кін. XIX – на поч. XX ст. загальноприйнято було зав'язувати пуп лляною ниткою, з якої ткали полотно або рушники, у Карпатах деколи зав'язували вовняною. У 30-их рр. XX ст. "пуп відрізала "моші" (старша жінка, не боялася дітей брати), в'язала бинтом або рубчиком з пеліночки чистим" (с. Селятин Путильського р-ну Чернівецької обл.)[45]. Поширеними були переконання, що пупчик зав'язували конопляним прядивом "матіркою" для того, щоб дитина була плодовитою і "щоб у жінки діти велися". Якщо ж сім'я не хотіла більше дітей, то тоді використовували "плоскінь" (без насіння). Очевидно, що у місцевостях, де більше сіяли льон, зав'язували прядивом, можливо, ще й тому, що, як вважає В.Балушок: "Льон у ритуально-міфологічному плані пов'язаний з мотивами пряжі і прядіння, з образом жінки-дівчини, а значить з ідеєю вмирання і народження (природи, божества, людини, в тому числі і ініціанта) і є важливим символом постійного репродуктивного процесу в природі і в житті"[46]. Унікальний факт вдалося зафіксувати у с. Марамоновка: "Моша-баба як вмерла, жінки, у яких "брала діти", несли льон і клали в труну. "Кушарці" [*медпрацівник сільської амбулаторії.* – *С.Г.*] теж несли"[47].

Зав'язування пуповини супроводжувалося побажанням щастя, здоров'я, довгого віку. Найпоширеніші формули побажань: "Зав'язую єї щастє, здоров'я і многії літа"[48], "Зав'язую тобі щастя і здоров'я і вік довгий, і розум добрий"[49], а у південній Київщині бажали: "Одрізаю пуп на вік, на сто літ"[50]. Але інформатори уже не пам'ятають, щоб пуп відсікали на сокирі, коли хлопець, щоб він став майстром, та на гребені від куделі, коли це дівчина, щоб з неї вийшла пряха[51]. У с. Брустури Косівського р-ну зафіксовано уні-

[42]Жаткович Ю. Замітки етнографічні...– С. 21.

[43]Харузина В.Н. Несколько слов о родильных и крестильных обрядах Олонецкой губернии // Этнографическое обозрение.– 1906.– № 1–2.– С. 89.

[44]Вархол Й. З родильної обрядовості Снинщини // НЗ МУРКС.– Т. 21.– С. 175.

[45]Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 427.– Арк. 24.

[46]Балушок Василь. Обряди посвячення в Україні // Українська родина: Родинний громадський побут / Упор. Лідія Орел.– К.: Вид-во ім. Олени Теліги, 2000.– 454 с., іл., ноти; с. 224-241.

[47]Зап. У с. Марамоновка Дрокійського р-ну (Молдова) від Аузяк Р.І, 1937 р. н.

[48]Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді та по деяких інших, недалеких від цього села місцевостей Житомирського повіту на Волині.– Житомир, 1920.– С. 133.

[49]Пісні. Хрестини та весілля.– Житомир, 1920.– С. 86.

[50]Кузеля Зенон. Дитина в звичаях та віруваннях українського народа. Матеріали з полудневої Київщини, зібрав Мр.Г. // Матеріали до укр.-рус. етнології.– Т. VIII.– Львів, 1906.– С. 167.

[51]Вовк Хведір. Студії...– С. 192.

кальний випадок, коли "пуп перерізали нігтями – "ніхоть до ніхтя"[52].

Як уже зазначалось, в українців породілля лежала на ліжку або на полу біля печі, завішена від стороннього ока плахтою. У XIX – на поч. XX ст. ще була живою віра у вразливість породіллі і немовляти щодо злих сил і очей. Якщо знали, що щойно у якійсь хаті відбулися пологи і є неохрещена дитина, ніхто туди не заходив. Породіллі давали чогось теплого попити ("роженици гріли горілки з маслом і медом пити, давали яйця сирі"[53] (с. Дихтинець Путильського р-ну Черніведької обл.). На Лемківщині, "коли дитина уродиться, напувають жону паленкою, щоб скоро зчистилася і щоб не чула болю"[54]. В українців Молдови аналогічно доглядали породіллю. Їжа мусила бути калорійна і разом з тим легкостравна (молочні каші, сметана, масло, яйця тощо). Зразу після пологів породіллю обмивали теплою водою, перевдягали і клали на ліжко.

У статті Н.Вархол про поширені серед українців Східної Словаччини вірування у жіночі демонічні істоти підкреслюється давність традицій використання як оберегів від відьом металевих виробів. З охоронною функцією заліза зіштовхуємось дуже часто: серп у вікні та сокира в постелі охороняли від "перелесниці" [*від підміни немовляти. – С.Г.*] – "...початок даної практики сягає ще до того періоду, коли залізо вважали ще дорогоцінним металом. Свідченням цього була і наявна умова, що метал опрацьовується за допомогою вогню, тобто священного елементу"[55].

Під час пологів і зразу після їх завершення проводились певні обрядові дії, які мали відіграти важливу роль у майбутньому немовляти і усієї родини. Коли відпав пупок, його дбайливо ховали у скрині чи за образами, а коли дитина підростала ("йде у науку", переважно у сім років), давали їй розв'язати. Якщо дитина швидко і спритно розв'язувала усі вузли, то за словами інформаторів, "у неї руки розв'яжуться до усілякої роботи", "розум розв'яжеться", "буде матиматику добре знати"[56], "як розв'яже пуп, то ум розв'яже, як ні – то буде мучитися"[57] і т. ін. Поки що не можу пояснити, чому селяни в укрїнських селах Молдови не пам'ятають про важливий момент кодування Долі новонародженого – "розв'язування пупка"[58].

Жіночі демонічні істоти, поширені в народному повір'ї українців Східної Словаччини, мають багато спільних рис з демонічними істотами в інших слов'янських народів. Це зумовлено до певної міри тим, що жінку у деяких випадках вважали нечистою з магічного боку. Наприклад, вірилось, що до жінки-роділлі мають легкий підхід "нечисті духи". Тому їй обмежувався контакт з іншими людьми. З тієї ж самої причини заборонялись жінці під час менструації статеві стосунки. Також не дозволений такій жінці контакт з тваринами. В Якуб'янах, наприклад, жінці в часі менструації заборонялось доїти корови, бо "пошкодит корові, а молоко потим смердяче". Загальнопошириним повір'ям Старинської долини було те, що новонароджена дитина похворіє на "рынты", "коросты", коли на неї погляне така жінка. У с. Руське "...залишки старовинних забобонних вірувань, що коли ходила покритка простоволосою, то товды град даякый прийшов, буря, каменец, же поля нищило або пришла така сухота, що не было ниґде воды, студникы повисихали, студні". Подібні вірування якраз і обумовлювали ізоляцію породіллі до "виводу у сорок днів, шість тижнів чи ін. назви". "Наведені приклади лише стверджують факт, що жінку в певних випадках вважали носієм людського нещастя, хвороби, стихійного лиха"[59]. Плаценту ("місце", "місто"), що відійшла після роду, баба, разом із шматком хліба та дрібною грошиною, закопує під плотом, присипаючи зверху житом. На Гуцульщині "місце закопували коло хати під яблунею або несли під смереку,

[52]Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 427.– Арк. 24.

[53]Там само.– Арк. 13 (зв).

[54]Жаткович Ю. Замітки етнографічні...– С. 21.

[55]Вархол Надія. Жінка-демон в народному повір'ї українців Східної Словаччини // Науковий збірник Музею укр. культури у Свиднику.– Т. 10.– Пряшів, 1982.– С. 275–304.

[56]Шекерик-Доників П. Родини і хрестини на Гуцульщині.– С. 103; Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 344.– Арк. 5; Там само.– Од. зб. 350.– Арк. 7; Там само.– Од. зб. 427.– Арк. 8, 11, 24.

[57]Гаврилюк Н.К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев).– К.: Наука, 1981.– С. 69.

[58]Польові матеріали за 2005-2007 рр.

[59]Вархол Надія. Жінка-демон в народному повір'ї українців Східної Словаччини...– С. 296.

закопують" (с. Верхній Яловець Путильського р-ну), "місце закопували" (с. Брустури Косівського р-ну), "місце закопували під яблінку, де не ходят" (с. Селятин Путильського р-ну). Про те, що "баба" клала зерно у ямку, відомостей не вдалося зафіксувати. На Поліссі і Правобережжі "місце" закопували "під полом, у коморі", "під ушулу", "у току". На Поліссі часто клали у ямку також хліб і сіль, чи житнє зерно..."[60]. Такі ж відомості наводить і М.Сумцов. Він пояснює використання хлібних злаків і каші у родильних та весільних обрядах як символів дітонародження, родючості взагалі"[61]. У цій обрядовій дії, мабуть, баба-повитуха як древня жриця приносить жертву землі і разом з тим закладає основу для народження дітей надалі. Локальною особливістю відзначається ритуальне закопування "місця" під ліжком, де родила" (с. Миколаївка Флорештського р-ну в Молдові), загально відоме прислів'я про те, що "там твоя Батьківщина, де закопаний пуп".

За даними літературних джерел у XIX – на поч. XX ст. в українців був поширений звичай першого годування немовляти родичкою або сусідкою, що мала грудну дитину[62]. Пояснювали це у народі тим, що породілля ще квола, нездорова[63], слаба здоров'ям[64]. Коріння цього звичаю значно глибші, ніж думали деякі дослідники XIX ст. На їх думку, цей звичай обумовила церковна заборона породіллі давати груди неохрещеному немовляті[65]. Мабуть, виникнення цього звичаю сягає ще часів материнського родового ладу. Цей звичай виступав як складова частина жіночого провідування породіллі, яке відбувалося у різних регіонах України у відповідні терміни (через три-сім-дев'ять днів).

[60]Гаврилюк Н.К. Картографирование явлений духовной культуры...– С. 69–70; Польові матеріали експедиції 1994–95 рр.

[61]Сумцов Ф. Хлеб в обрядах и песнях.– Х., 1885.– С. 35, 44–50.

[62]Народна пожива в Галичині // Матеріали до української етнології.– Т. VIII.– Львів, 1918.– С. 67; Дерлиця М. Селянські діти // Етнографічний збірник.– Т. 5.– Львів, 1898.– С. 122; Kolberg O. Dziela wszystkie. Chelmskie.– T. 33.– 1890.– S. 174.

[63]Там само.

[64]Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 202.– Арк. 87.

[65]Там само; Польові матеріали.

Дуже цінне й досі актуальне дослідження польського дідича, а заодно спостережливого етнографа І.Любич-Червінського про життя та побут в українському прикарпатському селі, зокрема чітко і послідовно описано звичаї при народженні дитини. "У простої людини, як тільки дитя на світ вийде, повідомляє про це батько одразу сусідів і родину. Потім іде до священика, щоб диття вдома з води охрестив; оскільки урочиста церемонія відкладається на декілька днів, як звичайно"[66].

Проілюстровано тут прекрасний зразок людяності: поки сама мама не може годувати своє дитя, збігаються зразу ж сусідки, добровільно годують дитя своїм молоком.

Обрядові дії, які проводили під час самих пологів, повсюдно були спрямовані на те, щоб задобрити усі земні та неземні добрі духи і допомогти породіллі та її дитині бути здоровими. На постелі, де лежала породілля, клали різні обереги: свячене зілля, часник, дору, коло дитини ще й металеві предмети: ніж, голку чи шпильку. На Буковині та Гуцульщині готували "ладунку" з червоного полотна, де зашивали часник, копійку, чорний вуглик. Коли дитина була в хаті, то "ладунка" лежала під подушечкою у колисці, а коли з малям десь ішли, то загортали оберіг у пелюшки.. Колисочку робив із явора чи іншої м'якої породи дерева сам батько, або замовляли її у столяра і згодом підвішували на мотузочках високо під стелю до вбитого у сволок металевого гака.

Як зазначається у бойків: "У хаті немовлята спали в колисках, зроблених здебільшого із смереки, іноді з іншої деревини, в низинних районах їх плели з лози. Проте в бойківських колискових піснях часто фігурує традиційна східнослов'янська яворова колиска"[67]. Під час польових робіт використовували тимчасово опавку або зав'язували плахту і підвішували на трьох вбитих у землю палках.

На Лемківщині, як пише В.Сивак, "побутувало ...два типи дитячих колисок: нерухомі, або стаціонарні, та переносні. Характеризувалися вони

[66]Lubicz-Czerwinski. Okolica zadnie-ztrska minędzy Stryjem a Łomnicą.– Lwów, 1811.– S. 247-250.

[67]Гошко Ю.Г., Здоровега Н.І., Сявавко Є.І. Сім'я та сімейний побут // Бойківщина.– К.: Наук. Думка, 1983.– С. 186.

різноманітністю форм, розмірів та конструктивних вирішень. Колиски робили прямокутної, трапецієвидної чи півкруглої форми. Матеріалом для їх виготовлення були полотно, дошки, рейки, а також лоза. Найпростіші висячі колиски складалися з дерев’яної рами... Поширеними були також дерев’яні колиски без рам. Найбільш давньою була колиска, яка підвішувалася в курній хаті над постіллю – “гойдавка”, “кілиска” (с. Команьча), “хижня колиска” (с. Зарічево, Перечинщина). ...Плетені колиски з лози або “вальцоваті” (с. Команьча), як і скриньковї, характерні для всього досліджуваного регіону Карпат”[68]. Ю.Тарнович відзначав: “Для маленьких дітей призначена колиска у формі коритця, що висить на ланцюгах над постіллю коло дверей або над материною постіллю, щоб вигідно було колисати дитину. Дехто має дерев’яну колиску на гойдаках, совгах, в якій дитина колишеться на землі[69]. У селах Молдови також відомі колиски обидвох типів, які спорадично траплялися до 70-их рр. XX ст.

Загальнопоширене вірування, за яким не можна колисати колиску без дитини, бо щось лихе колишеш; дитина буде хвора та ін. Підвісні колиски відомі по усій Україні у XIX – на поч. XX ст., а уже у 30-их рр. частіше роблять колисочки-ліжечка на бігунках.

Висіла колисочка ближче до печі і місця, де спали, щоб зручно колисати за прив’язаний пояс чи шнурок. У колисочку клали набитий сіном чи отавою мішок, застеляли веретою, подушечку робили дуже маленьку. Це зумовлювалось цілком раціональними багатовіковими спостереженнями, за якими дитина повинна лежати майже на рівній поверхні, щоб не повертала у різні боки головку (так спеціально пеленали), тоді буде голова правильної форми. Інформатори старшого віку розповідали, що повитуха могла “справити голову” дитині, якщо під час пологів була здеформована. Цю процедуру проводили після купелі дитини, погладжуючи і легко стискаючи голову, притискаючи вушка, потискаючи носик, щоб не був розплюснутий. Такі маніпуляції робили майже до півроку, зав’язували дуже уважно хустинку, а тепер – шапочку. Ручки і ноги теж туго пеленали, щоб були рівні. Повсюдно відоме вірування, за якими можна цілеспрямованими діями баби-повитухи чи матері з допомогою певних пристроїв змінити риси обличчя чи інші органи відповідно до поширених у даній місцевості уподобань і розуміння краси.

Не всюди вважалися гарними рівні ноги. Людям кочових племен корисніші криві ноги, що щільно охоплюють коня. І у старій калмицькій колисці є спеціальна деталь у вигляді воронки, яка розсуває коліна дитини.

Давні греки, навпаки, воліли мати прямі ноги, тому для цього був спеціальний пристрій.

Буває, що певні частини тіла деформуються ненавмисно. У багатьох народів світу була поширена тверда колиска. Голові новонародженого досить лежати на твердому, щоб змінити форму. В українців матері пильнували, щоб дитина не “вилежала голову” на один бік: гарною вважали пропорційну, рівну з усіх боків голівку.

У народів майя у давній Мексиці дівчаткам прив’язували до лоба і потилиці дощечки, щоб лоб дитини був сплюснутий; також прив’язували спеціальну кульку до волосся, яка колихалася перед очима дитини, через що та виростала косоокою[70].

Ці розмаїті спостереження етнографів щодо специфіки розуміння краси у різних народів світу підтверджують те, що народна культура на усіх рівнях має локальні особливості, хоч головне – здорова і гарна дитина, новий член суспільства.

У свідомості багатьох народів факт добування вогню продовжує напівсвідомо жити в народних забобонах, у залишках язичницько-міфологічних спогадів найосвіченіших народів світу. Деякі дослідники допускають, що культ вогню розвивався одночасно із культом сонця. На давній культ вогню, віру в його очисні властивості вказує обрядова дія – обсушування дитини біля палаючої печі в українців Закарпаття[71], запалювання свічки зразу ж, як народиться дитина і до того часу,

[68]Сивак В. Інтер’єр житла. Традиційні меблі // Лемківщина: у 2-х томах.– Т. 1. Матеріальна культура.– Львів: Інститут народознавства.– 1999.– С. 289.

[69]Тарнович Ю. Лемківщина. Матеріальна культура.– Краків, 1941.– С. 63–64.

[70]Бромлей Ю.В., Подольный Р.Г. Культура народов мира глазами этнографов // Глазами этнографов.– Москва: Наука, 1982.– С. 9–10.

[71]Рыбаков Б.А. Язычество древних славян.– Москва, 1981.– С. 262.

поки її не охрестять[72]. Подібні обрядові дії виконувала повитуха і в Молдові. Українці, як і усі інші слов'янські народи, вірили, що запалена свічка оберігає дитину і породіллю, яка є дуже вразливою після пологів, від доступу злих сил. Цю думку підтверджує і примовляння баби-повитухи, зафіксоване у гуцулів у XIX ст.:

Засвічу свічку,
Піду по запічку
Ладану шукати,
Обкурити хату[73].

Наші польові дослідження дозволяють стверджувати, що у кін. XIX – 20-их рр. XX ст. світло світили при неохрещеній дитині на всій етнічній території України[74].

Про те, що відбулися пологи спеціально не інформували широке коло осіб, тільки родину. Хоч відомо, що на Покутті у XX ст. до занавіски на вікні прищіпляли червону стрічку, коли у родині народилася дитина[75]. Але таких фактів, щоб виставляли сигнал-інформацію про народження дитини, як це робили у росіян і білорусів, ні в Карпатах, ні в українських селах Молдови нам не вдалося зафіксувати[76].

Світоглядні уявлення та багатовіковий досвід українців проявлялися у різні моменти життя людини. Зокрема, щиро вірили, що дії баби-повитухи з немовлятком буквально у перші години його життя мають великий вплив на його майбутнє (здоров'я, достаток, успіхи в житті). Найбільше уваги у цьому циклі обрядових дій приділялося першій купелі дитини.

Віра в ірреальні та цілющі властивості води, уявлення про її очисні і життєдайні сили відомі в усіх народів світу з найдавніших часів. У цих віруваннях простежується нашарування різних етапів розвитку людства. Першу купіль дитини наші предки розглядали не тільки як таку, що очищає, а зразу ніби охороняє (прообраз християнського обряду церковного хрещення) дитину від злих духів, від підміни нечистим чи відьмою.

У XIX ст. в Україні магічну дію купелі підсилювали, додаючи свячену воду, зілля або лікарські трави, гроші[77]; у перші десятиріччя XX ст. – ручку, олівець, срібні чи золоті предмети і майже повсюдно – шматочок хліба або зерно[78]. Гуцули дівчаткам лили у купіль мед, молоко, клали голку. На Бойківщині хлопчикам клали у купіль корінь дев'ясила, щоб були здоровими, сильними, а також сверло, щоб вміли майструвати[79]. Якщо хтось увійде до хати під час першої купелі дитини, то мусить вкинути якусь дрібну монету "на щастя"[80]. Цікаво, що дитині у Мексиці та Китаї, при купелі теж дають іграшкові знаряддя залежно від статі[81]. "Аби дитина не лінива була", у гуцулів[82] і лемків[83] деколи купали немовлят у холодній воді.

Перша купіль новонародженого забезпечувала не стільки фізичне вмивання, як ритуально-символічну, оберегово-соціалізуючу дію баби-повитухи, яка, представляючи громаду, через відповідно приготовлену воду приймає нового члена громади, який став "своїм у родині і в громаді". Вмивання, обливання, кидання у воду – ритуальні прийоми, якими ініціанти очищаються, змінюючи свій статус (вмивання молодих, новонародженого, померлого тощо)[84]. Цілющі властивості води для першої купелі підсилювали по-різному.

---

[72]Гуцульщина.– С. 304; Бойківщина.– К.: Наук. Думка,1983.– С. 239.

[73]Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 350.– Арк. 10, 62; Рукописні фонди ІМФЕ НАНУ.– Ф. 29-2.– Од. зб. 37-42.– Арк. 21.

[74]Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 350.– Арк. 10, 62; Од. зб. 427; Рукописні фонди ІМФЕ НАНУ.– Ф.29-2.– Од. зб. 37-42.– Арк. 20, 21.

[75]Архів ІН НАНУ.– Ф 1.– Оп. 2.– Од. зб. 350.– Арк. 10.

[76]Завойко Е.К. Верования, обряды и обычаи Владимирской губернии // Этнографическое обозрение.– 1914.– № 3-4.– С. 171; Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах.– Витебск, 1897.– С. 9.

[77]Герасимович В. Народні звичаї, обряди та пісні в селі Крехові, Жовківського повіту // Правда.–Львів, 1893.– С. 62.

[78]Сумцов Н.Ф. Хлеб в обрядах и песнях...– С. 136, 44; Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 350.– Арк. 37; Герасимович Володимир. Народні звичаї, обряди...– С. 62.

[79]Бойківщина...– С. 239.

[80]Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження.– К.: Наук. Думка, 1987.– С. 303-304.

[81]Тайлор Э.Б. Первобытная культура.– С. 498.

[82]Онищук А. З народного життя гуцулів.– С. 96-97; ПМА. Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 427.

[83]Kolberg O. Przemyskie.– Dziela wszystkie.– T. 35.– Wrocław.– S. 49.

[84]Балушок В. Обряди ініціації українців та давніх слов'ян.– Львів; Нью-Йорк, 1998.– С. 86.

Зокрема, Іван Вагилевич пише: "Під час першої купелі дитини баба ллє у воду мед (а у бідніших – молоко), щоб було любе, а батько розкидає гроші, щоб було багате. Ці гроші дістаються бабі"[85].

У селах Глодянського р-ну Молдови, де споконвіку живуть українці, майже усі інформатори зауважували: "Як дитину перший раз купали, то до купелю кидали якісь квіти. Васильок, трошки води свяченої лили. Ту воду (з купелі) виливали під дерево, не так, що виливали, де попало. Ввечері не можна виливати, тільки до ранку тримати. І води не набирати після заходу сонця, тільки зранку, зраненька непочатої води набрати" (сс. Стурзовка, Дану та інші).

У селах Хотинського р-ну Чернівецької обл. бабця купає дитину, додаючи трави: "ромашка, мнята, любисток, копитник", воду після купелі виливає "під дерево: як дерево росте, щоб і дитина так росла" (с. Шилівці); або "там, де цвітуть, ростуть квіти, щоб були такі гарні, квітучі, як квіти" (с. Боянчук). Відповідно до світоглядних переконань українців про активізацію ввечері нечистої сили, після купелі воду ввечері не виливають, а тільки зранку до схід сонця, стараються десь у кут, щоб ніхто не ходив, а найчастіше – на дерева, щоб дитина росла швидко і була здорова. "У Польщі, щоб демони дитину не підмінили, купають її перед заходом сонця і воду виливають; якщо після заходу купають, вода виливається наступного дня вранці"[86].

По всій Україні після купелі дитя "обміряють і розтягують: беруть ліву ніжку і праву руку і щоб коліно з'єднувалося з ліктем. Як купають, то витягують за голову і кладуть на ліжко" (с. Боянчук). Різні легенькі масажні погладжування певних частин тіла немовляти відомі давно і, мабуть, узгоджуються із розумінням і вимогами краси. Ще І.Вагилевич зауважив, що: "Уповивши дитину, мама стискає носик пальцями три рази і цілує"[87].

Як один із багатоаспектних оберегів вода використовується залежно від: 1) її природних характеристик (проточна чи стояча; швидка чи повільна; бурхлива, голосна чи тиха; прозора чи каламутна; чиста чи брудна, верхня, тобто набрана у верхів'ї струмка з поверхні ріки або нижня – підземна, глибинна; тепла або холодна; свіжа, тільки щойно принесена із джерела, або стара, дощова або снігова і т. д.); 2) особливих періодів календарного або добового часу (набрана опівночі, опівдні, до сходу сонця, у великі річні свята, при новому місяцю, при сонячному затемненні, після першого весняного грому і т. п.); 3) місця, де набирали воду (поблизу перехрестя доріг, де впадають два-три потоки; витікає із-під коріння священного дерева або набрана із глибини культового каменя; із-під колеса водяного млина, із круговерті, виру, звідти, де вода у струмку повертає проти течії, тобто тече "навпаки"; добута із трьох, п'яти, семи, дев'яти джерел і т. п.); 4) способів набирання води із джерела або умов принесення її додому (наповнення судин за течією ріки, проти течії; набирання води першим із усіх жителів села протягом доби; ходіння по воду босоніж, мовчки, не оглядаючись назад і т. д.); 5) контакту води з особливими предметами і особами (наприклад, вода, якою обмивали ікони, церковний дзвін, дверні завіси, ручки, замки, ланцюг від вогнища, посуд після поминального обіду і т. п.; пролита через прути віника, гострі металеві предмети, через вогонь, через холошу чоловічих штанів, отвір у дошці, вода, якою обливали новонародженого, породіллю, померлого, у якій мили руки "коровайниці" після замішування тіста для весільного хліба; вода, у яку кидали особливі рослини, монети, тліючі вуглики, великоднє яйце і ін.); 6) того, які ритуальні дії виконували з водою (свячена вода, замовляння на воду, стріляння у колодязь, обпалювання води вогнем, виставляння води "під зорі" і т. п.), а також від деяких інших обставин[88].

Необхідно підкреслити, що в українців також при використанні води у різних ритуалах чи магічних діях завжди дуже важливого значення набувають як природні властивості води, так і ті додаткові обставини, за яких її готували до використання. У родильній обрядовості послуговуються переважно свіжою, чистою (бажано, "непочатою" набраною до схід сонця із колодязя чи

---

[85]Вагилевич І. Бабини...– С. 284.

[86]Там само.

[87]Там само.

[88]Виноградова Л.Н. Та вода, которая... (Признаки, определяющие магические свойства воды) // Признаковое пространство культуры / Отв. ред. С.М.Толстая.– Москва: Индрик, 2002.– С. 32–60.

біжучою, а потім додають трошки свяченої, найчастіше Йорданської води.

Важливим охоронним ритуалом вважали "хрест з води", "молитву", який проводила баба-моша, або мама "роділлі": "З церкви приносили свячену воду, скроплювали немовля і давали попити роділлі". Майже дослівно розповідали інформатори із різних сіл Молдови, зауважуючи, що "це було давно, а не у всюди у серед. XX ст. діяли церкви, тобто у першій пол. XX ст. (ПМА 2005–2007 рр.). Але традиція захисту від нечистого вогнем – свічкою чи металевими гострими предметами відома давно: "Від народження дитини і до хрещення хата цілу ніч освітлюється. Робиться для того, щоб демони-бешкетники (кшигі, лєший, роєниці, віли) не підміняли дитину. З цієї ж причини у пелюшки встромляють голки або шпильки і кладуть у колиску ніж або щонебудь з криці"[89].

Система оберегів від нечистої сили чи злих духів та й людської недоброзичливості в українців найрізноманітніша, а часом, і несподівана. Загальновідомі і поширені обереги з металу, обереги – ужиткові предмети певного кольору (наприклад, червоного), але особливо велику силу захисту (за світоглядними переконаннями народу) має вода та вогонь і металеві гострі (ріжучі) предмети (голка, ніж, сокира, серп, коса). Очевидно, саме тому їх так широко використовують у сімейній та календарній обрядовості усіх народів. Суттєву роль відігравала якість оберегу: суха гілка – може передавати хворобу, але сушене свячене зілля у купелі немовлятка – очищає і захищає від доступу злих сил.

Усі очисні обряди ділилися на дві групи: обряди і обрядові дії на захист породіллі і дитини, а також обереги для близьких породіллі людей і навколишнього світу від негативного впливу "нечистої" після пологів жінки. Майже усі народи світу вірили, що породілля могла мимоволі або навмисно негативно вплинути на людей, на урожай, на воду, на сімейний достаток[90].

Звичаї та обряди, які приурочені народженню дитини в українців Молдови у кін. XIX – поч. XX ст. відзначаються локальними особливостями, які частково віддзеркалюють географію заселення деяких сіл (Поділля, Буковина, Гуцульщина). Основні дії баби – "моші" були спрямовані на захист породіллі та новонародженого від негативного впливу злих сил, а також кодування щастя-долі, трудових навиків та прийняття дитини у родину та громаду.

Характерно, що інформатори 1930–40-их рр. народження одноголосно повідомляють: "Я родила в роддомі. Мама родила вдома, була "моша". Вона купала дитину, а я вже сама" (Глодянський та інші р-ни Молдови). Шкода, але багато респондентів, до яких зверталися із питаннями про ті чи інші звичаї або ритуальні дії при пологах (а вони розкривали дії, детерміновані давніми пластами світогляду), відповідали: "У нас того не було; я у це не вірю; я ще колись цікавилась, бо ще не була "вєрующа" (не входила до протестантської чи іншої нетрадиційної у регіоні церковної громади). Мусимо констатувати, що як атеїстичний комуністичний режим, так і неврегульоване релігійне життя українців Молдови (після розпаду Радянського Союзу активізувалися раніше заборонені секти та місіонери різних мастей), їхнє розмите національне самоусвідомлення не сприяють вивченню та переосмисленню багатовікового досвіду народних знань і розширенню світорозуміння. Саме звичаї та обряди, приурочені народженню дитини, виражають сутність народу, його світорозуміння, визначають усвідомлення місця людини у Всесвіті; її постійне бажання жити у злагоді з "добром" і захищатися від зла". Попри усі несприятливі соціально-економічні умови буття українців в іноетнічному середовищі все ж фіксуємо фрагменти знань обрядово-звичаєвої культури, зокрема й родильної.

Більшість обрядово-ритуальних дій баби-повитухи (моші) при пологах та перші декілька днів після них спрямовано саме на захист, оберег і унеможливлення доступу "зла", а також на заклик "добра", щастя, здоров'я до "роділлі" і дитини, до усієї родини.

---

[89] Вагилевич І. Бабини...– С. 284.

[90] Bystroń J.S. Słowiańskie odrsedy rodzinne...– S. 25–75; Романов Е.А. Люди и нравы Древней Руси.– Л., 1966.– С. 182; Ганцкая О.А. Польская семья.– Москва, 1986.– С.142.

Статті



Олена СЕРЕБРЯКОВА

ЕТНОЛОКАЛЬНІ ВАРІАНТИ ДЕЯКИХ КАЛЕНДАРНИХ ВОРОЖІНЬ
(мантичні дії з дровами в зимовій обрядовості українців)

Olena SEREBRYAKOVA. On Ethnical Local Variants of Some Calendarial Divinations (Mantic Acts with Firewood In Ukrainians' Winter Ritualism).

З-поміж різних обрядодій, приурочених до зимового циклу календарних свят, як відомо, помітне місце посідали ворожіння. За їхньою допомогою наші предки віддавна намагалися довідатися про майбуття, передбачити власну життєву долю та важливі події в житті всієї родини. Один із багатьох способів, який, як вірили, може висвітлити це приховане прийдешнє, – певні дії з тими чи іншими предметами, зосібна й з полінцями, які належить полічити, витягти навмання із в'язанки дров тощо.

Найпоширенішими серед таких ворожінь були дівочі матримоніальні (шлюбні) дивінації, які відомі в кількох варіантах і побутували по всій Україні. Менш поширені явища – гадання про шлюб парубків, а також ворожіння про життя і смерть членів родини в новому році. Досі ці звичаї були фіксовані лише в деяких районах західноукраїнських теренів.

Як й інші дивінації про заміжжя, ворожіння дівчат з дровами здебільшого відбувалися напередодні Різдва або увечері на Андрія, рідше – на Новий рік, Щедрий вечір. Подекуди, наприклад в окремих селах на Слобожанщині, могли гадати двічі – на свято Андрія та Новий рік. Так само дублювали обрядодії (на Андрія і Святвечір) й у деяких місцевостях Лемківщини[1].

Спосіб і суть ворожіння полягали в наступному: у передсвятковий вечір дівчина йшла надвір, набирала в дровітні дрова й, внісши до хати, рахувала їх. Результат гадання тлумачили однаково: якщо полін виявилося до пари, то, за аналогією, вона невдовзі знайде собі пару, вийде заміж. Якщо ж дров непарна кількість – цьогоріч на весілля можна не сподіватися.

Із низки публікацій та матеріалів польових досліджень, зокрема й тих, які проведено останніми роками[2], цілком очевидно, що такі однотипні дивінації з традиційним дуалістичним тлумаченням символіки "парного/непарного" у минулому були поширені в багатьох регіонах України (на Лемківщині, Бойківщині, Гуцульщині, Надсянні, Поділлі, Наддніпрянщині, Поліссі, Слобожанщині). Інше, нетипове умотивування звичаю (заміжжя дівчині віщує власне непарна кількість полін) зафіксовано лише подекуди на Закарпатті[3].

Місцем вказаного ворожіння поставала власна оселя чи "кудельна хата", куди дівчата сходились на вечорниці. Дрова для гадання зазвичай набирали у своїй господі або, як це було поширено в багатьох селах на Лемківщині, Бойківщині, Надсянні, Наддніпрянщині, потай брали з подвір'я тих осель, де мешкали парубки, чи в когось із сусідів[4]. Попри те, що крадіжку в народі вважали

[1]Иванов П. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии.– Харьков, 1907.– С. 63; Вархол Й. Дівочі ворожіння в часі зимового сонцестояння // Науковий збірник музею української культури у Свиднику.– Т. 15.– Кн. 1.– Пряшів, 1988.– С. 167.

[2]Зубрицький М. Народній календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів в тиждни і до рокових свят // Матеріяли до українсько-руської етнольоґії.– Т. ІІІ.– Львів, 1900.– С. 51; Доманицький В. Народній календар у Ровенськім повіті, Волинської губернії // Матеріали до української етнольоґії.– Т. XV.– Львів, 1912.– С. 80; Зинич М. Звичай та вірування на Андрія в с. Жукотині пов. Турка // Літопис Бойківщини.– Самбір, 1937.– Ч. 9.– С. 124; Добрянська І. Село Команьча – життя, звичаї, повір'я // Наше Слово.– Варшава, 1965.– № 28.– С. 5; Климець Ю. Звіт про проведену роботу під час експедиції на Полісся // Архів МЕХП.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 304.– Арк. 110; Серебрякова О. Календарна та сімейна обрядовість в селах Яворівського р-ну Львівської обл. (польові матеріали 2007 р.) // Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 490.– Арк. 14, 29; Її ж. Прикмети, календарні та родинні звичаї, зібрані в Міжгірському, Хустському та Мукачівському районах Закарпатської обл. (польові матеріали за 2008 рік) // Там само.– Од. зб. 495.– Арк. 8, 9, 77; Її ж. Польові матеріали з Корсунь-Шевченківського, Черкаського та Канівського р-нів Черкаської обл. за 2008, 2009 рр. // Там само.– Од. зб. 496. – Арк. 116, 161, 209, 216, 219 та ін.

[3]Див.: Герцій П. Вірованя на Святий вечер в Хусті // Подкарпатска Русь.– Ужгород, 1930.– Ч. 1–2.– С. 29.

[4]Серебрякова О. Календарна та сімейна обрядовість в селах Яворівського р-ну... – Арк. 6, 11; Її ж. Польові матеріали з Корсунь-Шевченківського, Черкаського та Канівського р-нів...– Арк. 21; Горошко Л. Календарні і родинні

гріховним вчинком, її доволі часто практикували з ритуальною метою (у ділянці аграрної, скотарської, любовної, шкідливої магії тощо), вірячи, що крадені предмети наділені особливими магічними властивостями і їхнє використання у різних ситуаціях посилює ефективність обрядів[5].

Задля досягнення бажаного результату у народній обрядовій традиції, як відомо, також практикувалося трикратне повторювання тих чи інших дій. Є цей ритуальний елемент і в мантиці, зосібна й у ворожіннях вказаного виду. Так, подекуди на Гуцульщині вважали, що для традиційного гадання з парною-непарною кількістю дров їх треба принести тричі (с. Верхній Березів Косівського р-ну)[6]. Так само чинили й у Бехерові Бардіївського округу, де, на відміну від багатьох інших південнолемківських сіл, дівчата гадали не про власну долю, а про можливий шлюб якоїнебудь пари своїх ровесників. Попри те результат тлумачили традиційно: якщо після лічби виходило парне число полін, "то ті молоді люди, про яких думала дівчина, одружаться"; якщо непарне – весілля не буде[7].

І в Карпатах, і деінде в Україні про майбутнє заміжжя гадали не лише за кількістю полін. За деякими ознаками порубаного дерева українки намагалися довідатися й про вік і характер свого судженого, його заможність тощо. Так, за записом В.Хомика, у селах Ясельського і Коросненського повітів напередодні свята Андрія лемківчанки ворожили так. Одна з дівчат, які збиралися у вечорничній хаті, вносила до оселі дрова і кожне поліно накривала мішком. Відтак кожна з відданиць по черзі заходила з сіней у кімнату і піднімала мішок. Якщо їй дісталося гладке поліно, то, як гадали, наречений буде молодим і добрим. Якщо ж вибере деревину сучкувату, з покоробленою корою – доля зведе її зі старшим і лихим на вдачу чоловіком[8].

За даними П.Чубинського, подібні дивінації з таким самим трактуванням прикмет у другій пол. XIX ст. побутували й на Волині, зокрема у м. Шумську Кременецького повіту. Відмінність звичаю, однак, полягала в тому, що панянка, яка ввечері на Андрія йшла до сараю, саме там і ворожила. Крім того, відзначу й поширення інших вірувань: гладеньке поліно вказує на те, що чоловік буде бідним, а сучкувате віщує шлюб із багачем[9].

Схожі відомості зі Слобожанщини на початку XX ст. подав П.Іванов. У селах Куп'янського повіту (Харківщина) вважали, що дівчина побереться з багатим, гарним і добрим парубком, якщо з купи дров їй пощастить витягнути ось таке полінча – пряме, гладке, з корою і без сучків[10].

Іх власних польових розслідів можу потвердити, що за розміром і виглядом поліна, витягнутого навмання із оберемка дров, про зріст, зовнішність судженого, його соціальний стан намагалися довідатися й у наддніпрянських селах (на Канівщині), а також на Надсянні (Яворівщина). Як і деінде, на цих же теренах практикували й ворожіння з лічбою дров. При цьому подекуди на Яворівщині її супроводжували характерною примівкою "вдовец-молодец"[11]. Як відомо, такий самий вербальний супровід мало й загальнопоширене в Україні дівоче гадання з рахуванням кілків плоту. Ще одна збіжність між цими способами ворожінь – розглядання фактури деревини, на основі якої робилися схожі висновки щодо зовнішності майбутнього чоловіка, його вдачі тощо[12]

звичаї в селах Сколівського і Турківського р-нів Львівської обл., Верховинського р-ну Івано-Франківської обл., Вижницького і Путильського р-нів Чернівецької обл., Рахівського і Великоберезнянського р-нів Закарпатської обл. (польові матеріали 2005 р.) // Архів ІН НАНУ.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 466 б.– Арк. 80; Вархол Й. Дівочі ворожіння...– С. 165; Шмайда М. А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини.– Пряшів, 1992.– С. 145.

[5]Див. докл.: Войтович В. Українська міфологія.– К., 2005.– С. 250; Толстая С. Кража // Славянские древности.– Т. 2.– Москва, 1999.– С. 640–643.

[6]Гонтар Т. Польові матеріали про народне харчування за 1974 рік (Львівська, Івано-Франківська обл.) // Архів МЕХП.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 213.– Арк. 22 зв.

[7]Гривна В. Народні звичаї Маковиці.– Пряшів, 1973.– С. 152.

[8]Хомик В. Звичаї та обряди лемків // Наше Слово.– Варшава, 1963.– № 23.– С. 5.

[9]Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край.– Т. 3.– СПб., 1872.– С. 261.

[10]Иванов П. Жизнь и поверья крестьян...– С. 63.

[11]Серебрякова О. Календарна та сімейна обрядовість в селах Яворівського р-ну...– Арк. 117, 129; Її ж. Польові матеріали з Корсунь-Шевченківського, Черкаського та Канівського р-нів...– Арк. 209.

[12]Пор.: Самбірський Д. Дещо про свято-андріївські звичаї й вірування в Самбірщині (с. Городище) // Життя і Знання.– Львів.– 1938.– Ч. 12.– С. 357; Папіж В. Деякі релігійні обряди і звичаї Підгаєччини // Підгаєцька земля: Історико-мемуарний збірник.– Нью-Йорк; Лондон; Париж; Сидней; Торонто; К., 1980.– С. 72; Ми-

За допомогою своєрідного ворожіння у деяких регіонах, зокрема подекуди на півдні Лемківщини, дівчата намагалися відкрити таємницю імені свого судженого. У с. Бехерові для цього на Новий рік вони приносили з двору дрова й писали на них імена коханих. Відтак витягували їх одна в одної, вірячи, що з тим чи іншим парубком й судилося бути разом. До хлопців, імена яких випали за жеребом, змінювали ставлення. Сподіваючись привернути їхню увагу, надалі на вечорницях з ними починали кокетувати, частіше танцювали і дарували якісь дрібнички[13].

За записом М.Сивицького, в окремих селах Північної Лемківщини до мантичних обрядодій із дровами вдавалися й парубки. Зокрема хлопець, якому припала до душі котрась із дівчат, увечері напередодні Андрія йшов до її хати, набирав на подвір'ї оберемок дров, ніс у якесь відлюдне місце й починав рахувати, сподіваючись, що їх виявиться парне число. У разі невдачі, тобто якщо полін було не до пари, наполегливо робив наступні спроби: йшов до другої, третьої хати (навіть на подвір'я до бідної вдови з малими дітьми) й так тривало доти, поки не виворожив собі пари[14].

Як видно з матеріалів П.Герція, такі гадання практикували у минулому з метою передбачити життєву долю членів родини в найближчий час. Зокрема, у закарпатському містечку Хусті на Святий вечір зазвичай на порозі складали поліняця й на кожне клали папірець із ім'ям одного з домочадців. За віруванням, "котроє дерево найскоріше упаде, тот найскоріше умре"[15].

Про життя і смерть на Святвечір ворожили й на Гуцульщині. Зокрема, в с. Зеленій, що біля Надвірної, хтось із домашніх приносив до хати дрова і тоді їх лічили. Якщо виходило парне число, сподівалися, що всі мешканці дому житимуть, "а як унесе не до пари, то хтось умре"[16].

Подібне ворожіння відоме й поза межами України, зокрема у Словаччині[17]. Більш відомими на європейських теренах були матримоніальні гадання з дровами, які побутували у білорусів, росіян, поляків, чехів, словаків, литовців, угорців та інших народів і ґрунтуються, як і в українців, на типовому тлумаченні символіки "парного-непарного". У тій чи іншій етнотрадиції знаходимо також низку інших звичаїв, подібних до українських: брати для ворожіння лише крадені дрова, тричі ходити по них, витягувати поліна наосліп, супроводжувати лічбу певними примівками і т. ін. У деяких народів побутували й дивінації за виглядом поліна (у росіян, литовців), спільні дівочі та парубочі гадання (у швейцарців) тощо[18].

Широкий ареал побутування, однакова функційність, значні збіжності в способах ворожінь, однотипні умотивування мантичних дій, які ґрунтуються на тлумаченні певних аналогій, символіки чисел тощо – усе це може вказувати на давнє походження гадань з дровами. Поширення явища, його витоки – окреме питання, яке ще потребує свого дослідження. Що ж до його збереження в сучасну пору, то, як принаймні можу судити із власних польових досліджень, у деяких регіонах України такий елемент народної мантики уже вийшов із обрядового побутування. Однак, старожили ще про нього пам'ятають, тому, можливо, подальші теренові пошуки розширять відомості про своєрідний народний звичай, а також дозволять віднайти інші його локальні варіанти.

лорадович В. Рождественские Святки в северной части Лубенского уезда.– Полтава, 1893.– С. 20; Kolberg O. Chełmskie. Obraz etnograficzny.– Kraków, 1890.– T. 1.– S. 160, 161; Schnajder J. Z życia górali nadłomnickich // Lud.– Lwów, 1912.– T. XVIII.– Zesz. I–IV.– S. 212; Falkowski J. Zachodne pogranicze Huculszczyzny.– Lwów, 1937.– S. 126 та ін.

[13] Гривна В. Народні звичаї Маковиці...– С. 159.

[14] Сивицький М. Духова культура // Лемківщина: Земля – Люди – Історія – Культура.– Т. II: Записки НТШ.– Нью-Йорк; Париж; Сидней; Торонто, 1988.– Т. 206.– С. 130.

[15] Герцій П. Вірованя на Святий вечер...– С. 30.

[16] Онищук А. Народний календар. Звичаї й віруваня привязані до поодиноких днів у році // Матеріяли до української етнольоґії.– Т. XV.– Львів, 1912.– С. 21.

[17] Biegeleisen H. U kolebki. Przed oltarzem. Nad mogilą.– Lwów, 1929.– S. 270.

[18] Пор.: Там само; Шейн П. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края.– Т. 1.– Ч. I: Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях.– СПб., 1887.– С. 52; Никифоровский Н. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах.– Витебск, 1897.– С. 51; Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия.– Москва, 1880.– С. 19; Янулайтис А. Литовские суеверья и приметы // Живая Старина.– СПб., 1906.– Вып. IV.– Отд. II.– С. 191; Ганцкая О., Грацианская Н., Токарев С. Западные славяне // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы XIX – нач. XX в. Зимние праздники.– Москва, 1973.– С. 215; Federowski M. Lud bialoruski na Rusi Litewskej. Materialy do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1891.– Kraków, 1897.– T. 1.– S. 314.

Статті



Оксана КІСЬ

ГОЛОДОМОР 1932-33 РОКІВ КРІЗЬ ПРИЗМУ ЖІНОЧОГО ДОСВІДУ

Oksana KIS. On Famine Catastrophe of 1932-1933 Through a Prism of Feminine Experience.

За різними фаховими оцінками, втрати українського населення за роки голоду 1932-33 рр. становили від 3,5 до 10 млн. осіб[1]. Провідний український історик-дослідник Голодомору С.Кульчицький зазначає, що аналіз звітності органів ЗАГС дозволяє скласти загальне уявлення про масштаби втрат населення, включно з ненародженими, за 1932-33 рр. – тоді вони сягнули 5 млн. осіб, з яких частка українців – 81,3%. Однак точність та повнота реєстрації смертей у сільській місцевості, на думку вченого, доволі неповна – вона навряд чи перевищувала 50% випадків[2]. Канадський дослідник В.Гришко стверджує, що навіть за найбільш обережними оцінками, заснованими на аналізі радянської статистики, жертви голоду в УРСР становлять 7,5 млн. українців, з яких 4,8 млн. вмерли від голодування протягом одного року 1932-33, а решта – це втрата природного приросту населення за цей період. Загальні втрати українців протягом цього часу по всій території СРСР, за оцінками цього вченого, становлять не менше, ніж 8,1 млн. осіб[3].

Інший історик С.Максудов вибудовує свої розрахунки демографічних втрат українців протягом усього періоду репресій (від 1927 до 1938) на аналізі та зіставленні даних двох переписів населення. За його розрахунками, природна смертність населення за 12 років мала б становити 3,6 млн. осіб, але згідно з переписами, фактично населення зменшилося на 6,3 млн. осіб, тож різниця – 2,5 млн. – це і є прямі втрати населення через голод, депортації та репресії. Крім того, при нормальних масштабах народжуваності, за ці роки мало б народитися 12 млн. дітей, однак у переписі 1939 р. фігурує лише 8 млн. дітей віком до 12 років, тобто в ці роки майже 4 млн. дітей загинуло. При звичайній смертності дітей протягом цього періоду могло загинути лише 2 млн. дітей, тож інші 2 млн. – це прямі демографічні втрати (за рахунок померлих та ненароджених)[4].

Катастрофічні для генофонду та повноцінного самовідтворення нації демографічні втрати, яких зазнали українці внаслідок Голодомору, цілком зіставні за масштабами та руйнівною силою із психологічною травмою, якої завдав досвід відчаю масової голодної смерті, мимовільної втрати людяності, принизливого животіння на грані загибелі та прагнення вижити за будь-яку ціну колективній свідомості цілої української нації. Гендерні аспекти колективної травми, якої зазнали українці під час Голодомору, та її відображення у колективній пам'яті українського жіноцтва є предметом цього дослідження. Джерельною базою дослідження стали усні та письмові спогади жінок-очевидців про Голодомор і тих подій, що були опубліковані в Україні протягом 1991-2008 рр. Аналізу підлягали лише наративи тих, хто народився до 1930 р. включно та міг хоч якоюсь мірою зберегти у пам'яті та вербалізувати *особистий досвід* переживання трагедії[5].

Гендерні аспекти у дослідженнях Голодомору

Ідея зосередитися на дослідженні особливостей саме жіночого досвіду та специфіки жіночого біографічного наративу виникла не випадково. Першим і головним аргументом стало цілковите домінування власне жіночих спогадів у загальному масиві опублікованих джерел особистого походження про Голодомор. Огляд цілої низки видань загальнонаціонального, регіонального

[1]Романів О. Голодомор 1932-22 рр. – геноцид України // Відлуння голодомору-геноциду 1932-1933. Етнокультурні наслідки голодомору в Україні / За ред. Р.Кирчіва, О.Романіва.– Львів: НТШ, 2005.– С. 36.

[2]Кульчицький С.В. Трагічна статистика голоду // Голод 1932-1933 рр. на Україні: очима істориків мовою документів.– К.: Наук. Думка, 1990.– С. 78.

[3]Grishko W. The Ukrainian Holocaust 1933.– Toronto, 1983.– P. 107, 114.

[4]Максудов С. Демографічні втрати населення України в 1927-38 рр. // Голод в Україні 1932-1933: Вибрані статті / Упоряд. Н.Дюк.– Луцьк: Терен, 2006.– С. 28.

[5]Розповіді нащадків тих, хто вижив під час великого голоду, до уваги не бралися, хоча вони, без сумніву, містять значний дослідницький потенціал з точки зору аналізу міжпоколінної трансляції та тривання колективної травми.

та місцевого масштабу повністю підтвердив цей факт: у двадцяти двох проаналізованих збірниках спогадів про Голодомор[6] містилося загалом 2918 наративів[7], з яких 2129 (73%) становили жіночі та 789 (23%) відповідно чоловічі спогади. Таким чином, у розпорядженні істориків є матеріал, який засадничо гендерно забарвлений, тож ігнорувати цей факт не можна.

Інші, не менш вагомі аргументи на користь особливої уваги саме до жіночого досвіду Голодомору, дає аналіз статистики репресій проти селян, які протидіяли примусовій колективізації протягом 1929-31 рр. Тоді селянський спротив примусовій колективізації набув активних, в тому числі масових збройних форм. Американський історик Лінн Віола підрахував, що у січні-березні 1930 р. кількість масових селянських виступів досягла 3190 випадків, а участь у них брали близько 950620 селян. За весь 1930 р. ДПУ зафіксувало 4098 виступів. Середня кількість учасників одного селянського виступу становила 298 осіб[8].

Придушуючи опір селянства, влада вдалася до масових репресій. В.Даниленко підрахував, що "протягом 1928 – травня 1931 органами ДПУ було арештовано 49754 куркулів. Точних даних про те, скільки з них було розстріляно чи загинуло в концтаборах, нема, проте відомо, що в 1930 за рішенням "трійок" та "особливих нарад" було розстріляно 1033 особи, засуджено до таборів 4858, вислано 8430. Лише за січень-травень 1931 р. розстріляно 328, кинуто в концтабори 1083, вислано 3320 селян"[9].

Статистику виселень українських селян в межах заходів з "розкуркулення" докладно проаналізував В.Васильєв. Учений підрахував, що протягом січня-травня 1930 р. з території України було виселено 20761 селянську сім'ю загальною кількістю 98743 особи, а також 32 сім'ї і 14894 чоловік одинаків "особливого призначення". Загалом до 10 травня 1930 р., за неповними даними, на території України було розкуркулено 61887 селянських сімей[10].

На жаль, дослідники не вважали за потрібне представити наведені вище дані у гендерному розрізі, із зазначенням частки чоловіків та жінок серед учасників селянських виступів проти примусової колективізації та серед репресованих під час придушення селянського опору. Однак, зважаючи на загалом патріархальний уклад селянського життя, де саме чоловік-батько вважався головою сім'ї та господарем основного майна (землі, худоби, хати тощо), виконуючи представницькі функції від імені цілої сім'ї у громаді, можемо цілком обґрунтовано припустити, що саме чоловіки становили основну масу бунтівників, які чинили відкритий спротив силовому усуспільненню майна, так і тих, хто від імені цілої родини відмовлявся від вступу у колгоспи. Відтак саме

[6]Український голокост. 1932-1933: Свідчення тих, хто вижив / Упоряд. Ю.Мицик.– Т. 1-6.– К., 2005-2008; Великий голод в Україні 1932-1933 рр.: у 4-х т.– Т. 1-3. Свідчення очевидців для Комісії Конгресу США / Виконавчий директор Комісії Джеймс Мейс.– К., 2008; Пам'ять народу неубієнна: свідчення про голодомор 1932-1933 рр. та голод 1946-1947 рр. на Чернігівщині / Упор. Т.П.Демченко.– Чернігів, 2007; Пам'ять народу неубієнна: Спогади очевидців: (Свідчення про голод 1932-1933 рр. на Чернігівщині) / Упор. Т.П.Демченко, Л.О.Легецька.– Чернігів, 2003; Пам'ять народу неубієнна: Спогади очевидців. Бахмацький р-н: (Свідчення про голод 1932-1933 рр. на Чернігівщині) / Упор. Т.М.Стрикун.– Чернігів, 2003; Пам'ять народу неубієнна: Спогади очевидців. Новгород-Сіверський район: (Свідчення про голод 1932-1933 на Чернігівщині) / Ред. С.Біла.– Чернігів, 2004; Голодомор на Житомирщині 1930-1934 рр. Документи і спогади.– Житомир, 1993; Святиня і голодомор: Докум. і мат. з наукового архіву Шевченківського нац. заповідника: Свідчення очевидців про роки Голодомору в Україні 1932-1933 рр... / Упоряд. О.В.Білокінь.– Канів, 2003; Ми пам'ятаємо... Світ визнає: спогади очевидців голодомору 1932-1933 р.– Рівне, 2008; Лихоліття голодомору: хроніка Козятинського району: спогади та свідчення очевидців, мартиролог Голодомору / Ред. О.Ю.Касаткіна.– Козятин, 2009; Кагарличчина пам'ятає: свідчення очевидців, розповіді та спогади... / Ред. В.Владіміров.– Біла Церква, 2008; Книга пам'яті жертв Голодомору на Тростянеччині / Упоряд. С.К.Шур.– Вінниця, 2008; Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині: свідчення очевидців.– Т. 1 / Упор. І.Магрицька.– Луганськ, 2008; Борисенко В.К. Свіча пам'яті: усна історія про геноцид українців у 1932-1933 рр.– К., 2007; Українці про голод 1932-1933. Фольклорні записи В.Сокола.– Львів, 2003.

[7]Враховано лише тих оповідачів, які народилися до 1930 р. включно.

[8]Lynn Viola. Peasants Rebels under Stalin's Collectivisation and the Culture of Peasants Resistance.– New-York, 1996.– P. 139-140.

[9]Даниленко В. Документи радянських спецслужб про голодомори 1921-23, 1932-33, 1946-47 рр. в Україні // Три голодомори в Україні в XX ст.: погляд із сьогодення.– К., 2003.– С. 76-77.

[10]Васильєв В. Перша хвиля суцільної колективізації і українське селянство // Васильєв В., Лінн Віола. Колективізація та селянський опір на Україні (листопад 1929 – березень 1930).– Вінниця: Логос, 1997.– С. 90.

чоловіки мали б становити й абсолютну більшість покараних владою.

Припущення про те, що репресії влади були спрямовані головно проти чоловіків, голів родин, знаходить своє підтвердження у спогадах про колективізацію та голодомор, у яких часто згадується про арешт батька за відмову вступу до колгоспу чи під час "розкуркулення", його подальше засудження до ув'язнення, заслання чи розстрілу[11].

"*Після арешту вітчима у нас зразу же все забрали... Пам'ятаю, як мати нас дітей вела по снігу до моєї бабусі... Не витримала всього цього мати, простудилась і померла*"[12]; "*Арештували тата, дали 2 роки... Вони сиділи, а потім втікли... Нас було восьмеро дітей, ми тоді на печі сиділи голі... Раз хотіли нас з хати викинути... Маму терзали, питали, куди подівся чоловік-бандіт, кричали...*"; "*Мого дятька розстріляли... В дядька п'ятеро дітей... вигнали з хати, з дітьми, з у сім, хату поваляли, сарай, усе...*"; "*Батька забрали в тюрму і братіка старшого забрали. Вивезли серед поля викинули нас – що хотіть, то й робіть. Викопали землянку і там поселялись...*"[13].

"*А нас було у матері п'ять душ, а голод... А батька не було вже, ми без батька остались... Нашого батька посадили в тюрму, і він не вернувся, десь погиб з голоду*"; "*Тьотку вигнали з дітьми, з п'ятьма дітьми вигнали з хати... І дядька посадили... а тьотка осталася з дітьми... І они всі з голоду померли в 33-му*"; "*Забрали сільгоспреманент, а з хлівів усю живність... Двір залишився пустим... А батька ще й заарештували за те, шо він куркуль, і відправили в тюрму. Ми з мамою залишились одні, а нас в неї було аж п'ятеро... Потім нас вигнали з хати...*"; "*Батько не знаю де подівся, а мати залишилася з трьома дітками...*"[14].

Часто у спогадах також згадують про батька, який помер чи то задовго до Голодомору чи на самому початку голодування (внаслідок стресу після розкуркулення, хронічної хвороби, чи від поранень часів Першої світової війни)[15]. При цьому спогадів про арешт матері вкрай мало: вони здебільшого стосуються покарання жінок примусовою безоплатною працею в межах того ж регіону за порівняно незначні провини (як правило, крадіжку чи приховування продуктів харчування, порушення режиму пересування, і т. ін.).

При загрозі жорстоких репресій (арешту, розстрілу), альтернативний сценарій, як свідчать спогади, передбачав таємну втечу батька від потенційного переслідування (виїзд у місто, в інший регіон), тоді як його сім'я (жінка і діти), як правило, протягом тривалого часу залишалась на попередньому місці. У такому випадку чоловік знаходив роботу в іншому населеному пункті (часто – на шахтах Донбасу, у промисловості, на будівництві чи на транспорті). Втікач або підтримував свою родину, періодично передаючи їм продукти та /або кошти, або ж, облаштувавшись на новому місці, згодом забирав дружину та (не завжди) дітей до себе. Траплялися й випадки, коли після втечі батька контакти з ним переривалися на тривалий час або й назавжди.

Таким чином стає очевидно, що жінки та чоловіки – особливо з порівняно заможних та "розкуркулених" родин – часто мали суттєво відмінний досвід у роки Голодомору. Більше того, саме на жінку-матір у той період часто лягав увесь тягар турботи про дітей (кількість яких часом перевищувала десяток), а також стариків. У спогадах тих, хто досвічив Голодомор дитиною, постать матері є центральною і значущою, тоді як згадки про батька вкрай рідко бувають такими виразними, його фігура частіше перебуває на периферії розповіді. Фактично за умови відсутності батька життя цілої родини значною мірою залежало від жінки[16], то жіночі стратегії виживання в умовах тотального голоду, повсякденні практики та моделі поведінки жінок в таких екстремальних обставинах становлять винятковий дослідницький інтерес.

Ще одним аргументом на користь необхідності

[11] Лихоліття голодомору: хроніка Козятинського р-ну: спогади та свідчення очевидців, мартиролог Голодомору / Ред. О.Ю.Касаткіна.– Козятин: Консоль, 2009.– С. 146.

[12] Голодомор на Житомирщині 1930-1934 рр. Документи і спогади.– Житомир: Житомирський вісник, 1993.– С. 68-69.

[13] Борисенко В.К. Свіча пам'яті: усна історія про геноцид українців у 1932-1933 рр.– С. 78, 135, 196.

[14] Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині: свідчення очевидців.– Т.– С. 383, 95, 397, 155; подібно також: С. 93, 149, 156, 259.

[15] Там само.– С. 34, 215.

[16] Важлива, часто вирішальна, роль старших дітей-підлітків у виживанні цілих родин потребує окремого дослідження.

вивчення жіночого досвіду в роки великого голоду є особлива витривалість жіночого організму в умовах нестачі їжі, на яку вказують деякі антропологи та фізіологи. Дослідження голоду у різних культурно-історичних контекстах (зокрема, у XIX ст. в Ірландії та Індії, у XX ст. в Бенгалі тощо) показали, що дорослі жінки є більш стійкими до голоду, аніж чоловіки. Їхня здатність краще витримувати тривале голодування, на думку свідків та дослідників, є однією з причин відносно меншої смертності серед жінок[17]. Водночас антропологи відзначають, що у багатьох культурах в ситуації кризи харчові пріоритети сім'ї, як правило, є на стороні чоловіків: вони отримують кращу їжу й у більшій кількості, аніж жінки[18]. У деяких спогадах про Голодомор в Україні також спливають подібні практики:

"*Чоловік був тесля, заробить картоплі чи круп, з яких жінка зварить, наприклад, суп. То йому – картопля, а дітям і жінці – водичка. Тоді не було милості ні до дітей, ні до жінки*"[19]; "*Я цю вже зелень приготовила. "Ой чого ти мені менше дала?" казав батько. В мене ж батько робив, і брат тоже вже ж робочий. Треба ж було з цього всього зелень батьку дати, він же робив день і ніч*"[20].

Медики та біологи вважають, що з точки зору фізіології, жіночий організм менш вразливий до обмеження харчового раціону, оскільки жіноче тіло менше за чоловіче і через це потребує менше енергії та поживних речовин, обмін речовин у ньому також повільніший, а частка жирових відкладень зазвичай вища, що зумовлює його більшу витривалість в умовах нестачі їжі[21]. Галина Новохатська (1918 р. н.) з Київщини у своїх спогадах про голодомор розмірковувала про причини більшої смертності чоловіків так:

"*Ходили в колгоспи, варили куліш пшоняний, ну що там дадуть? Мені ж, напрімєр, 15 год, у мене ж організм кріпший ще – черпачок дадуть того у мисочку. А мущина виїв – що йому той черпачок? Умирають люди*"[22].

Статистичні дані, що їх наводять дослідники (історики та демографи) стосовно втрат українського населення у роки голодомору, не є розділені за статтю і віком, тож ми не можемо отримати фактичне підтвердження гіпотези щодо гендерних відмінностей у смертності внаслідок голоду в Україні. Крім того, слід мати на увазі, що доступні історикам дані не завжди віддзеркалюють реальний стан справ, адже облік померлих в умовах масових смертей та неконтрольованих міграцій голодуючих був незадовільний. Водночас у спогадах очевидців Голодомору зутрічаються вказівки на те, що важкі наслідки тривалого голодування (так звані "безбілкові набряки", супутні хвороби виснаження, психічні розлади тощо) проявлялися на жінках не так швидко або меншою мірою, аніж на чоловіках.

"*Падають з голоду, і главне, шо мужики*", "*Мужики, мужики такі здорові падали та вмирали*"[23].

Очевидно, немає підстав проводити пряму кореляцію поміж витривалістю жіночого організму до голоду та домінуванням жінок серед респондентів сучасних усноісторичних проектів з дослідження Голодомору. Додатковим фактором, що впливає на кількісну гендерну асиметрію спогадів про великий голод є різниця середньої тривалості життя жінок та чоловіків в Україні: для жінок очікувана тривалість життя становить 73,8 років, а для чоловіків – відповідно 62,3 років[24]. Таким чином, серед ще живих свідків Голодомору природним чином переважають жінки, що необхідно враховувати дослідникам при вивченні відповідної проблематики із залученням методів усної історії як на етапі дизайну проектів (обрання теми та визначення дослідницьких завдань, розробки запитальників та обрання методики інтерв'юван-

[17]Kelleber Margaret. Woman as Famine Victim: The Figure of Woman in Irish Famine Narratives // Gender and Catastrophe. Ed. by Ronit Lentin.– London; New-York: Zed Books, 1997.– P. 242; Fitzpatrick David. Women and the Great Famine // Separate Spheres? Gender and Nineteen-Century Ireland. Ed. by Margaret Kaheller and James H. Murphy.– Dublin: Irish Academic Press, 1997.– P. 52.

[18]Dreze Jean, Sen Amartya. Hunger and Public Action // WIDER Studies in development economics.– Oxford: Clarendon, 1989.– P. 55.

[19]Лихоліття голодомору: хроніка Козятинського р-ну: спогади та свідчення очевидців...– С. 182.

[20]Борисенко В.К. Свіча пам'яті...– С. 146.

[21]Rivers J.P.W. The nutritional biology of famine // Famine / Ed. by G.Harrison. Oxford: Oxford University Press, 1988.– P. 91.

[22]Борисенко В.К. Свіча пам'яті...– С. 124.

[23]Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині: свідчення очевидців...– С. 35, 376.

[24]Лібанова Е. Гендерна диференціація смертності населення України // Гендерні перетворення в Україні / За ред. М.Скорик.– К.: ПРООН, 2007.– С. 119.

ня тощо), так і під час аналізу емпіричних матеріалів, у яких неминуче спливатиме гендерно-специфічні досвід, погляди та оцінки.

Використовуючи опубліковані нині спогади жінок, які пережили Голодомор, та деякі інші історичні документи, спробуємо проаналізувати окремі аспекти саме жіночого досвіду – такого, що зумовлений власне гендерними особливостями тогочасних жіночих соціальних ролей та гендерно-забарвлених повсякденних практик.

Жінки по різні боки "барикад": досвід спротиву

Хоча головну роль у примусовій колективізації та у протидії їй відігравали чоловіки (які переважали серед представників влади і силових структур – з одного боку, та як голови родин – з іншого), жінки також були прямо чи опосередковано причетні до цього протистояння. Можна умовно виділити три групи жінок: (а) "активістки" – учасниці насильницьких дій з розкуркулення, (б) "жертви" – селянки з примусово розкуркулених родин, та (в) "свідки" – жінки, що не були особисто залучені до участі в заходах з розкуркулення, ані безпосередньо не постраждали від них та їхніх наслідків, однак живучи у регіоні, ураженому Голодомором, мали можливість безпосередньо спостерігати відповідні події та були очевидцями багатьох фактів. Фактично доступний нині масив спогадів належить лише представницям двох останніх груп, тоді як особистих свідчень "активісток", записаних у форматі усної історії, із зрозумілих причин, віднайти навряд чи вдасться.

У спогадах "жертв" знаходимо непоодинокі згадки про те, що серед "активістів", які здійснювали розкуркулення, жінки траплялися не так вже й рідко та найчастіше були знайомими чи навіть сусідами своїх жертв. При цьому вони жодною мірою не проявляли ані жалю, ані поблажливості до родин, чиє майно, житло і харчі "реквізували". Більше того, "активістки", з огляду на свій власний гендерний досвід, мали добре уявлення про те, де і як господиня може приховати їжу чи речі, часом виявляли особливу кмітливість та ретельність у пошуках щонайменших продуктових запасів чи інших цінностей.

"Наша сусідка... активістка. А батько ото качани поза стріхою отам позастромлював, а она полізла на горище, повитягала ті качани та скидала, щоб забрати. А мати просе: "Софіє, сусідко! Та у нас же діти, они ж помруть!" – "Хай здихають"; "Кума Дунька тоже в активі була. Заробила я колись на затірку муки, а вона прийшла й забрала"; "Ось ідуть... активісти-баби, на них нові валяночки, кожушки... Не описать, що робилось над людьми! Свої становились хамами"; "Коли Никифора Онищенка виселяли як куркуля... йогодружина дуже плакала на возі, а Манька Ряба ще зняла з неї чоботи. На таке тяжко було дивитися, не то що переживати"; "Так Манька вирвала серги прямо з вух у Харитини Погребенко, зняла чоботи з розкуркуленого Скрипника"[25]; *"Цю кампанію очолювала наша односельчанка, звали її по вуличному Ряба Ярина"*[26].

З наведених спогадів стає зрозуміло, що, штучно розпалюючи "класову ворожнечу", радянська влада фактично руйнувала традиційні соціальні структури та нівелювала відповідні соціальні відносини (сусіди, куми, свати тощо), які досі регулювали стосунки у селянській громаді та покликані були підтримували стабільність спільноти (за рахунок дії усталених практик взаємодопомоги).

З іншого боку, далеко не всі жінки, господарства яких ставали пасивними "жертвами": вони не лише чинили прихований спротив такому насильству (переховуючи в різний спосіб харчі та майно), але часом відкрито протидіяли "активістам".

"Знов прийшли нападники-заготівельники... щоб додавити нас остаточно. Мама завзято боролася, захищаючи наші продовольчі запаси. Її били носками, крутили руки, а вона виривалася і закидала їх камінням та черепицею... Хоч і сама вся була в синцях і саднах, тіло покручене, волосся повириване, але ж "заготівельників" мама прогнала... Судили її. Бій виграла мама, а суд – вони. На примусові роботи послали її на півроку в колгосп..."[27]; *(Дніпропетровщина); "У*

[25]Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині: свідчення очевидців...– С. 164, 230, 242, 337, 346, а також С. 217, 270.

[26]Голодомор на Житомирщині 1930-1934 рр. Документи і спогади...– С. 68; Борисенко В.К. Свіча пам'яті...– С. 100, 117.

[27]Український голокост. 1932-1933: Свідчення тих, хто вижив / Упоряд. Ю.Мицик.– Т. 6.– Вид. Дім "Києво-

мене мати така бойовенька жінка. Да як лаялась, каже: "Жидюга ти поганий, шоб тебе коростою обсіяло!... Чого ти лазиш по коморах?!"[28]; *"Залишилась одна баба стара, сліпа. Явились ці активісти.... і кажуть: "Виводьте корову!" Ця жінка, що не бачила ніколи білого світу, пішла в сарай, оправилась у фартух, набрала, підійшла до них і давай їх обкидать кізяками!. Ці комісари – од двору, травою обтираються і пішли... А баби слідом, раді, що Маня провчила комісарів"*[29].

Хоча жіночий опір мав переважно ситуативний характер та зводився до відчайдушної індивідуальної оборони власного майна, відомі також випадки так званих "жіночих бунтів", коли жінки об'єднувались і гуртом відстоювали свої інтереси – чи то захищали від експропріації посівний матеріали, чи то страйкували проти примусової безоплатної праці на колгоспному полі[30].

Архівні документи також засвідчують, що жінки чинили опір тотальним реквізиціям особистого майна. Так на Київщині селянка під час вилучення майна ображала активістів лайкою, потім з'явилася до дому до їхнього провідника та погрожувала помстою, а згодом вночі підпалила йому клуню зі збіжжям, за що була засуджена на 2 роки та оштрафована на 1500 крб.[31] На Вінниччині жінка у відчаї вчинила озброєний опір бригаді: щоб не допустити проведення обшуку, вона схопила сокиру та вдарила нею члена бригади, розсікла на ньому плаща, за що була засуджена на 2 роки ув'язнення і 100 крб. штрафу[32].

Окрім відкритої (хоч часто й безуспішної) протидії вилученню майна, жінки подекуди вдавалися також і до спроб оскаржити вчинене беззаконня та повернути втрачене. Зі спогадів очевидців та з архівних документів видно, що деякі скарги та звернення селянок до вищих інституцій влади мали позитивні наслідки[33]. Опубліковані спогади засвідчують, що не стільки вік чи інші соціальні характеристики певної жінки (а турботи про повернення сімейного майна брали на себе і молоді дівчата, і жінки похилого віку), скільки її наполегливість у відстоюванні своїх прав була головною запорукою успіху:

"Моя зведена сестра два місяці ходила в райком, і добилася того, щоб нам повернули хату і все майно"[34],*"Скільки вона (бабуся) виїздила і виходила в район, поки витребувала назад хату!"*[35].

Очевидно, звернення до місцевих органів влади далеко не завжди були результативними, тож деякі жінки наважувалися звертатися безпосередньо до найвищих республіканських інстанцій. У своєму листі до Луганської філії Асоціації дослідників голодоморів в Україні Клавдія Сединкіна згадує:

"Від голоду того страшного року нас врятувала мама. Вона не вміла читати та писати, але була мудрою людиною, яка самотужки підняла нас дев'ятьох дітей. Річ у тому, що крім нас, розкуркулили ще Руденків... Він з'їздив до столиці, і йому все повернули... І наша мама так зробила. Вона змогла зустрітися з самим Петровським і отримала документ із вимогою до нашої місцевої влади повернути хату і всі речі... Правда, нам не повернули нічого... зате сільрада нас більше не чіпала..."[36]. Серед документів того часу знаходимо також численні листи-звернення простих селянок, адресовані Г.І.Петровському, де описані несправедливість та насильство, яких вони та їхні родини зазнали під час реквізицій майна, та містяться прохання про його повернення. Патерналістський дискурс у стосунках населення і органів влади добре простежується в одному з таких листів: до очільника ЦК КП(б)У Г.Петровоського жінка звертається не лише як до представника вищої влади, але як до сильного батька, якому належить захищати від несправедливості і сваволі простих людей:

"Я змушена звернутися до вас, як до рідного батька, вищого властителя нашої матері-України... Зі сльозами на очах прохаю вас, батько нашої України, захисти нас, нещастям і горем убитих, зняти наше господарство з твердого завдання та повернути нам хоч хату, щоб

Могилянська академія", 2008.– С. 69.

[28]Борисенко В.К. Свіча пам'яті...– С. 134.

[29]Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині: свідчення очевидців...– С. 242.

[30]Там само. – С. 60, 272.

[31]Колективізація і голод на Україні 1929-1933: Збірник документів і матеріалів.– К., 1993.– С. 433-434.

[32]Там само.– С. 518-519.

[33]Там само.– С. 511.

[34]Український голокост. 1932-1933: Свідчення тих, хто вижив.– С. 128.

[35]Лихоліття голодомору: хроніка Козятинського р-ну...– С. 127.

[36]Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині...– С. 281.

ми не спотикалися по вулицях голодні і обездолені, чотири душі дівчат та я... бідна з дітьми не маю де голови приклонити..."[37].

Позбавлені засобів до існування та поставлені на край виживання, жінки далеко не завжди впадали у відчай та смиренно приймали таку долю. Доступні документи та спогади очевидців засвідчують активну позицію та рішучість багатьох жінок в обстоюванні власних прав, хоча у нерівному протистоянні зі злочинною владою небагатьом вдалося досягти в цьому успіху.

Жіночі стратегії виживання

Жіноче майно як ресурс

Одним з найбільш частих сюжетів в спогадах про стратегії виживання у часи Голодомору є згадки про обмін жіночого одягу та коштовностей на їжу. Колись заможні родини при розкуркуленні насамперед втрачали головні засоби до існування – сільськогосподарський реманент, худобу та навіть житло. Хоча найчастіше бригади "активістів" відбирали також всі інші речі (одяг, постіль, посуд тощо), інколи господарям вдавалося приховати найцінніше, що ним виявлялися жіночі прикраси та коштовності, добротний та дорогий жіночий одяг і т. п. Саме вони ставали запорукою виживання родини. Уцілілі у ті роки раз-по-раз засвідчують, що їхнє життя було врятоване саме завдяки продуктам, отриманим в обмін на оті материнські хустки, спідниці, вишивані рушники, інший одяг, які віддавали за безцінь, тобто за безцінні у той час хліб, борошно, крупи, овочі[38].

"*Під час голоду моя мати здала сережки і каблучку в обмін на муку*"[39]; "*Ото ж у баби наряду багато було...– шарахвани, юпки, платки. Так ото ходили мінять... Гожий наряд у бабушки був, і висівки приносили, і з пшона лупу приносили... і буряки привозили, і коржі міняли...*"; "*Було тряпки носила мати мінять: опки і кофти, і все. Бурячок виміняли чи якусь зернинку*"; "*У матері були оце такі гроші на шиї. Возьме ті гроші батько, принесе муки, отаку головку сахарю. І то ми тим жили, і вижили*"; "*Рушники, сорочки бабські повишивані, гарні, з квітками – і ходимо міняємо – те хлібинку дасть, хто двоє яєць дасть...*"; "*Мама міняла – брала юпки. Тоді ж юпки були в сім пілок, хароші юпки були, і сорочки, і підшалники, і платки (тепер таких платків немає – шерстяні були). Кой-які люди багатші – мати в їх міняла. Принесе додому нам – буряк принесе, качан принесе, картошину*"; "*І наша мама ходили у Вороніж – міняли рушники, сорочки, шарахвани, а відтіля буряки привозили, картошку, зерно там чи муку – хто як давав. І ті вижили, що ходили міняти*"; "*І у мами було багатство – і барахла було багато: подушки пухові були, і все. Понесуть було кашемирову парочку кому-небудь, а їм за це дадуть або півлітру молока, або отаку пампушку дадуть. Вони принесуть та ото на трьох розділим, та й ото з'їмо та й усе*"; "*моя мама брала своє придане – полотно, льняні вишиті рушники, наволочки – і міняла все це на макуху, пшоно. Приходила додому і варила "бурду"... Для нас це було найсмачніше*"[40].

Характерно, що у жодній розповіді нема виявів жалю за тими дорогими речами, що їх в умовах скрути було втрачено при разюче нерівноцінному обміні. Натомість чи кожен такий спогад про виміняну за жіночий одяг та коштовності їжу супроводжується коментарем про те, що саме завдяки отриманій в такий спосіб мізерній поживі чиєсь комусь таки вдалося вижити, тож реальна ціна обміну була людське життя.

Жіноча взаємодопомога

Однією з моральних засад українства є співчуття та турбота про ближнього. Однак дотримання цього принципу перед щоденною загрозою смерті виявляється доволі проблематичним. З одного боку, маємо безліч зворушливих свідчень про безкорисливу допомогу і підтримку від рідних, сусідів, далеких знайомих або й просто сторонніх чужих людей, завдяки якій власне й вдалося вижити.

"*Біля нас жили там два хлопці, батьки їхні померли, і мама їм давала тоже, они всігда приходили до нас...*"; "*Опухла я зовсім, очима нічого не видно... Прийшла сусідка – злякалася. Принесла*

[37] Колективізація і голод на Україні 1929-1933...– С. 413-414.

[38] Борисенко В.К. Свіча пам'яті...– С. 199, 200.

[39] Пам'ять народу неубієнна: Спогади очевидців. Новгород-Сіверський р-н: (Свідчення про голод 1932-1933 на Чернігівщині) / Ред. С.Біла.– Чернігів: Чернігівські обереги, 2004.– С. 9, 11.

[40] Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині: свідчення очевидців...– С. 73-74; 131; 165, 168, 188, 238, 376, 356.

з дому маленьку тарілочку пшонця, грамів 200, і муки стільки ж. Сказала, що треба зварити, але їсти потрошку... Потім я ще ходила до школи – учитель мене жалів і підгодовував"; "У тітки Ольги залишилася донька Надька, моя мама забрала її до нас у сім"ю, їй було три роки"; "Вона була добра жінка. Крадькома від чоловіка вона багатьом люям давала зерно, а дітям хліб"; "Мама і я ще живі були тому, що нас піддержувала мамина сестра з чоловіком... Зустрілась нам добра бабуся, нас запросила до себе, були в неї днів зо два..."; "оце в моєї мами сестра ж із голоду вмирає, так мама возьме то буряк, то глечик молока, й однесе їй"[41].

Характерно, що у спогадах про акти милосердя, співчуття і допомоги найчастіше фігурують саме жінки, які нерідко ділилися останнім, намагаючись врятувати життя іншої – нерідко чужої – людини.

"Моїй сестрі було десь 5 років, ну вона: "Мамо, їсти, мамо, їсти", а їсти нема чого, то вона стане під дверима і гуде. А тут прийшла якась жінка, яка кажуть, прохачка, ну видно – ще хуже, може в неї вдома нічого не було. То я пам'ятаю, мама насипала їй борщу, вона сіла там надворі і їсть. Таким чином ділилися, як у кого шо було..."; "Моя тьотя, мамина сестра, вона вдова. Було в неї четверо діток, то деколи вона приходила до нас. Шо там можна було – те вділили..."[42]; *"Сусіди якраз через одну хату, так не було корови, і дітей багато. Ми їм давали молоко..."*[43]; *"А оце нищі – кажен день душ 20 приходе. Так я ото достану мисочку яблук з горіща, і їм по тройку – по четверо даю отак. І одну душу не виряжала, шоб нічого не дала. Або буряка кусочок дам, або як картошинка є зварена, так дам..."*[44].

Показовим у сенсі гендерної динаміки та вияву жіночої солідарності є випадок, про який розповіла Тетяна Бабич (1919 р.н.) з Чернігівщини:

"Пам'ятаю, ходила сім'я – мати з трьома діточками, найменшій дівчинці років 3 не більше... Вони стали стукати у вікна, благаючи дати поїсти. Ми з сестрою попросили матір віддати їм нашу вечерю. Мати подивилась на нас з таким сумом в очах та й сказала: "А що ж ви самі будете їсти, дітоки?" – "Ми не хочемо, ми не голодні". Мати дала їм кусень перепічки та трохи молока. Ніколи не забуду, як дівчинка обняла нашу матір і сказала: "Тіточко, дайте я вас хоч в руку поцілую". Моя мама, царство їй небесне, говорила, що до самої смерті не забуде ті слова і той не по-дитячому дорослий погляд"[45].

Поняття комунікативної пам'яті, запропоноване Яном Ассманом, може виявитися особливо продуктивним у дослідженнях досвіду Голодомору. "Концепт комунікативної пам'яті охоплює ту частину колективної пам'яті, яка грунтується винятково на щоденому спілкуванні (...) Індивідуальна пам'ять проявляється у спілкуванні з іншими, і оті інші – це не просто якісь люди, а групи, які усвідомлюють свою єдність та особливість завдяки спільному образу їхнього минулого (...) від родини, сусідів, співробітників і аж до цілих націй"[46]. Така пам'ять, що функціонує на рівні неформальних повсякденних взаємодій, найменше зазнає впливу домінантних політичних дискурсів. Переповідання історій є невід'ємною частиною спілкування близьких друзів, родичів та сусідів, яким довіряєш. Саме в такому середовищі у радянський час формувалися та зберігалися історичні контр-наративи (політичні, релігійні, етнічні та ін.), що віддзеркалювали опозиційні дискурси тоталітарного суспільства. Замовчувані в межах офіційної історії події, явища та факти зберігалися у колективній пам'яті значною мірою завдяки таким неформальним інститутам "комунікативної пам'яті". Якщо ж зважити на те, хто саме підтримував такі неформальні комунікативні мережі, стає очевидною виняткова роль жінок у цих практиках. Справді, репертуар звичних жіночих розмов включає значну частку особистих історій, у яких віддзеркалені різні події, ситуації, випадки та досвід інших осіб. Завдяки особистому (часто приватному, а не політичнозабарвленому) характеру таких історій вони вірогідно зазнали меншого витіснення з пам'яті і нині можуть допомогти у реконструюванні повнішої та адекватнішої картини переживання Голодомору.

[41]Там само.– С. 83, 291, 355, 358, 430.

[42]Борисенко В.К. Свіча пам'яті...– С. 107, 119; а також: 80-81.

[43]Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині: свідчення очевидців...– С. 229.

[44]Там само.– С. 174.

[45]Пам'ять народу неубієнна: Спогади очевидців. Новгород-Сіверський р-н...– С. 21.

[46]Assmann Jan, John Czaplicka. Collective Memory and Cultural Identity // New German Critique. Special Issue "Cultural History / Cultural Studies". № 65.– 1995.– P. 127.

В опублікованих нині тисячах жіночих спогадів та свідчень віднаходимо безліч включених розповідей про долі тих, хто вже не може самостійно розповісти. Оповідачки часто покликаються на досвід інших, зазначаючи, в який саме спосіб здобута ця інформація та вказуючи на рівень її надійності. Поруч із згадками про поширені чутки та неперевірені повідомлення оповідачки пропонують розповіді про конкретні біографічні випадки, що сталися з відомими їм особами, докладно описуючи (часто цитуючи у формі прямої мови) розповіді, почуті ними особисто від тих чи інших людей.

"Моя сестра кожного вечора зі сльозами на очах розповідала, що люди лежали на городах, на горищах, у хатах, хлівах, у садках, просто на вулиці... Десять днів моя сестра Марфа з напарником Шелестом Г.М. і ще двома підлітками збирали і возили в загальну яму померлих. Порахували, що зібрали вони 47 чоловік..."; "Баба Ївга розказувала: одна вмерла, фарвочку (сорочку) наділи, а друга пішла ноччю, стягла та однесла там же ж і проміняла ту фарвочку. А та й каже Стефанівна: "Глядіть же, й мертві ходять міняти!"; Баба Тетяна розказує за свою сестричку, що, каже, забрали її в інтернат, так вона із голоду ще не вмерла, а її, каже, похоронили, вкинули живйом. Ой Боже! Вона й досі жива, та баба, а неї сестру живу поховали"[47].

Такі розповіді особливо цінні тоді, коли йдеться про порівняння ситуації у селах та містах, або ж про те, як діяла жіноча взаємодопомога, оскільки одна оповідачка репрезентує одразу досвід різних людей чи кілька різних поглядів.

Трагічне материнство

Дилема життя і смерті

Жіночі спогади розкривають трагедію жінки-матері, яка безсила перед стихією смерті, нездатна захистити від неї власних дітей, врятувати їх від голоду.

Трагічною була доля немовлят, народжених у роки голодомору. Якщо виснажений голодом організм матері виявлявся нездатним до повноцінної лактації, це прирікало новонароджену дитину на неминучу смерть. Ганна Молокоїд (1925 р. н.) з Київщини розповіла про складну моральну дилему, свідком якої їй свого часу довелося стати:

"У мого брата умерло дитятко. Коли воно народилося, вона (невістка) нам принесла його, то ми хліба нажуєм і давали йому, але потім воно вмерло, те дитятко. А у другої невістки теж було дитятко, то вона спочатку давала грудь тому (першому) дитятку, а потім сказала: "Моє дитя буде голодувать, а я буду чуже годувать?" Та й не не дала більше грудь. То те дитятко і вмерло"[48].

Деякі матері виявляли цілковиту жертовність – відмовлялися від їжі на користь дітей, намагаючись підтримати їхнє життя:

"А мати не хотіла їсти, все казала "Дитині краще дай!"; "Бувало, батьки – само вмирає, а дитині шо-небудь, шось оставить, підсуне..."[49].

Проте у більшості випадків це не могло врятувати дитину, чий несформований організм потребував повноцінного харчування. Травма, якої зазнали мільйони українських жінок, які були змушені були стати безсилими свідками голодної смерті власних дітей. Розповідь Марії Берези (1908 р. н.) з Київщини засвідчує глибину невигоєної досі психологічної рани:

"У нас тоді було вже двоє діток – мала Катруся та немовлятко Наталочка... Від того, що не було чого їсти, у мене пропало молоко... Працювали каторжно з ранку до вечора... У хаті було холодно, бо не було без нас кому протопити... Я жувала той глевкий хліб, робила з нього куклу і сунула в малесенький ротик немовлятка – і воно починало смоктати. Спершу воно смоктало його, а з кожним днем дитя слабшало, тільки страшенно стогнало, як старе. Серце розривалося від цього, а порятувати дитину я нічим не могла. І зараз, через стільки років, я не можу забуть того стогону..."[50].

Спогади очевидців Голодомору свідчать про різні вияви втрати людяності перед лицем голодної смерті. Одним з них є руйнування материнських почуттів, насамперед почуття обов'язку дбати про добробут, безпеку та здоров'я власної дитини. Попри кількісне переважання розповідей про материнську самовідданість, доступні мате-

[47]Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині: свідчення очевидців...– С. 234-235; 248; 428.

[48]Борисенко В.К. Свіча пам'яті: усна історія про геноцид українців у 1932-1933...– С. 155-156.

[49]Святиня і голодомор: Документи і матеріали...– С. 13.

[50]Там само.– С. 16-18.

ріали не дозволяють абсолютизувати жертовність жінок по відношенню до дітей. Євдокія Шевченко (1913 р. н.) з Луганщини пригадує:

"Я була в яслях, діток гляділа, кормила. Прийде мати рідна одвідать, як я чуть одвернулась – мати ухватила хліб і побігла. Плаче (дитина): "Мамка хліб украла!" Уп'єть піду, ще кусочок одріжу та добавлю, щоб не плакало... Це сироти осталися, матері ж позагибали. А в яких мати і була, так їсти нічого було..."[51].

В умовах катастрофічного голоду дилема про те, чиє життя – матері чи дитини – більше вартісне, далеко не завжди вирішувалась на користь дитини. Спогади жінок, які досвідчили голодомор у доволі зрілому віці, показують увесь драматизм такої ситуації, коли поняття співчуття навіть до найрідніших виявлялося нерелевантним. Розповідь Уляни Пономар (1916 р. н.) про два таких випадки вражає своєю безжальною реалістичністю:

"Їй годіка півтора було. Було підемо ми туда, оце як мама прийдуть на обід, нароблять сметани, тоді молочка, буряка вкинуть і кажуть: "Несіть до бабушки". А там тьотка ж ото жила (дядька ж забрали, посидили) і бабушка... А воно сидить, бідне, на кроваті і раде. Що ми увійшли. Тьотка виходе – вже пухла, очі висолопе і каже: "Ану не давайте йому їсти – хай вмирає!" – на своє дітьо"; "Отут у жінки 4 дочки було і син. Хазяїн умер. А вони взяли відвезли на станцію і бросили того хлопчика. А дві дочки поїхали на Донбас, а дві лежать в постелі – чималі вже, здорові були дівчата. Ну, мати шо розживеться – сама їсть, а вони: "Мамочко, та дайте нам хоч трішечки. Хоч молочка!" – "Вам однаково вмирать!", – каже. Ото матері такі були..."[52].

Покинуті та безпритульні діти

Початок 1933 р. позначений стрімким зростанням числа сиріт, безпритульних та покинутих дітей, багато з яких прямували з сіл до міст і містечок у пошуках їжі. Тогочасні звіти місцевих органів влади Харкова та Києва віддзеркалюють масштаби цього явища: на вулицях цих міст з'явилися тисячі безпритульних покинутих дітей, що їх родичі чи самі батьки звідусіль звозили до великих міст, даючи їм хоч якийсь шанс на виживання. Підраховано, що протягом січня-травня 1933 р. у Харкові підібрали з улиць понад 8,5 тис. безпритульних дітей, а протягом самого травня таких дітей біло зібрано майже 11 тис.[53] Загрозливі масштаби дитячої безпритульності змусили владу вживати якихось заходів, і 6 травня 1933 р. ЦК КП(б)У прийняв постанову "Про боротьбу з дитячою безпритульністю". На її виконання було створено Всеукраїнську комісію для боротьби з безпритульністю, наділену повноваженнями щодо створення та організації діяльності дитбудинків, яким належало опікуватися долею безпритульних[54]. Чутки про притулки швидко поширилися, і, як стверджують дослідники голодомору та й самі вцілілі, багато селян рушили до міст і містечок, щоб влаштувати туди дітей і таким чином врятувати їх від голодної смерті. Матері у відчаї масово відвозили їх за межі села – до ближньої залізничної станції, райцентру чи містечка, де або віддавали їх у притулки під виглядом сироти, або просто покидали напризволяще у надії, що державні органи чи сторонні люди подбають про їх виживання.

"Матері, щоб не пухли діти з голоду, вивозили їх з дому і там на станції коло дитбудинку залишали їх. Казали, що йдуть купити їсти, а самі плачучи залишали своїх дітей. Через деякий час приходили дізнаватися, чи є їхня дитина в дитбудинку, але не всі зустрічали їх там..."[55]; *"В його жінки було троє дітей, вона повезла їх у Сватову, а там посадила на станції, і тих дітей зразу... чи міліція забирала, чи там в дітдом опреділяли..."*[56].

Парадоксально, що діти, яких під час тотального голоду рідні батьки віддали у притулок, згадуючи про це, не лише не висловлюють жалю чи образи, а навпаки – ставляться до цього факту з розумінням та виправдовують вчинок батьків, як правильний, як вияв турботи у безвихідній

[51] Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині: свідчення очевидців...– С. 363.

[52] Там само.– С. 417-413.

[53] Марочко В.І. Діти – найчисленніші жертви голодомору // Голод 1932-1933 рр. в Україні: причини та наслідки / Ред. рада: В.А.Смолій (голова) та ін.– К.: Наук. Думка, 2003.– С. 565.

[54] Там само.– С. 565.

[55] Книга пам'яті жертв Голодомору на Тростянеччині / Упоряд. С.К.Шур.– Вінниця: Книга-Вега, 2008.– С. 27.

[56] Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині: свідчення очевидців...– С. 191.

ситуації, коли альтернатива означала неминучу смерть:

"Батько відправив нас до інтернату, таким дивом я і залишилась живою"[57]; *"Нас було троє, батька не було. Кожна мати хоче для своїх дітей всього найкращого, то так і моя мати хротіла врятувати моє життя, і віддала мене в приют... Мені було 5 років. Ліжок в нас не було, спали ми всі покотом, тулилися одне до одного, щоб зігрітися. Врінці не всі підводилися, кожну ніч хтось вмирав... Коли приїхала моя тьотя мене забирати, то я був майже відключений від життя... Я 2 роки не міг не то що ходити – я не міг стояти. Велике спасибі і низький уклан моїй бабусі, яка все ж врятувала мені життя"*[58].

Навіть при високій смертності дітей у притулках через погане харчування та неналежні умови утримання, їх шанси вижити тут були дещо вищі, аніж у вимираючих ізольованих селах. Зрештою, у громадські (державні) сиротинці – патронати, які почали створювати лише травні 1933 р. у містах і селах, потрапляли насамперед ті діти, чиї батьки загинули.

"Що з сиротами? Патронат такий був. Там няньки були, варили їсти та годували їх. Свої дівчата там такі були, так шо їх гляділи"[59]; *"Діти-сироти, що залишися після померлих від голоду батьків, жили в колгоспних інтернатах... Колгосп цих дітей одягав і годував"; "Приют у нас був, "дєтмайданчик" звався... Приварку, все давали. Ті й пооставались живі, які там були"; "У нас був патронат у хуторі, батьки померли, а сиріт забрали в патронат. Подружки мої були сироти, жили там у патронаті, я до їх ходила. Коло їх становили спеціальну женщіну, наглядачка така була, готовила їсти..."; "Я була в яслях, діток гляділа, кормила... Кухрка піде до винбарів (комор), набере продуктів – їй давали норму... А діток голодних – страшне було. Які в яслях були – не загибали"; Ми прийшли на станцію, де нас, як безпритульних, забрали в приют. Не мед, звичайно, і там був, але теплий куточок і їжа багто значили. Мамка з братом шукали нас, шукали і не знайшли"; "Мама умерла... и пришлось везти детей в приют... Люди говорят: "Вези в приют, иначе пропадете"... И этих же я в детдом сдала..."*[60].

Для багатьох сиріт вони ставали єдиною надією на порятунок, однак доля значної кількості вихованців цих закладів була трагічною. Попри те, що у них було передбачено певний мінімальний харчовий раціон, його норми були умовними і часто не дотримувалися. Фахові розрахунки показали, що для виведення дитини зі стану абсолютної дистрофії та початкової стадії опухання необхідним був такий раціон, якого не мали на той час навіть робітники промислових підприємств (рівень забезпечення яких був найвищим), тож фактично голодуючі діти навіть у спеціально створених патронатах мали мізерні шанси на виживання[61]. Документи того часу недвозначно свідчать про фатальну нестачу їжі та високий рівень смертності дітей у державних дитячих установах[62]. Спогади тих, хто особисто пройшов через ці притулки та їхніх близьких відтворюють жахливі умови утримання та догляду дітей, внаслідок чого вони масово гинули від виснаження та супутніх хвороб.

"Ми лишилися самі. Мене, сестру і брата забрали в притулок, а старший братик лишився в бабуні. У притулку ми довго не були, там почали дуже вмирати діти і бабуся забрала нас до себе"[63]; *"Отутечка в селі приют такий був... Забирали... Так оно ж і в приюті... така дівчинка велика лежить у койкі, ножки висять – умерла з голоду"; "Хлопців забрали в інтернат...вроді там понімножку подкармлювали... умерли вони там"*[64]; *"Утром пришли, нас забрали и отправили в детский дом...А там оказался пьяница начальник. Пил, гулял – дети умирали с голоду и с дезинтерии.."*[65].

Окрім державних закладів для сиріт та безпри-

[57]Лихоліття голодомору: хроніка Козятинського р-ну: спогади та свідчення очевидців...– С. 138.

[58]Святиня і голодомор: Документи і матеріали...– С. 10-12. Ця розповідь також є показовою з огляду на гендерну динаміку змальованої у ній ситуації: усі, хто хоч якось опікувався цією дитиною та кому вона, врешті, завдячує своїм життям, були саме жінки.

[59]Борисенко В.К. Свіча пам'яті...– С. 251.

[60]Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині: свідчення очевидців...– С. 320, 130, 363, 127, 149.

[61]Марочко В.І. Діти – найчисленніші жертви голодомору...– С. 567.

[62]Там само.– С. 566-567.

[63]Лихоліття голодомору: хроніка Козятинського р-ну: спогади та свідчення очевидців...– С. 127.

[64]Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині: свідчення очевидців...– С. 111, 427.

[65]Борисенко В.К. Свіча пам'яті... – С. 185-186.

тульних дітей, у колгоспах створювали ясла та дитсадки, де цілодобово утримували дітей селян, доки ті безвідривно працювали у колгоспі. Утримання таких установ покладалося на колгосп, тож і постачання харчів та інше матеріальне забезпечення часто залежало від особистості голови колгоспу. Зі спогадів стає ясно, що в окремих випадках дитсадки ставали фабриками смерті, тоді як батьки не мали найменшої змоги опікуватися долею власних дітей через, фактично, рабську працю в колгоспі.

"*Мене взяли в ясла нянькою... Дітки в яслах падали, як мухи. Дивишся, а воно сидить, живіт опухлий, хитається-хитається, та й померло. Це жахливо...*"[66]; "*А ще в яслах була біда – діти мерли кожен день з голоду, бо їх збирали по селах і по лісах, а вони вже бли пухлі й не виживали*"; "*А там було, шо умре дитина у дєтсадіку – матері не кажуть чи батькові, зариють там десь у рівчаку. Ото таке було*"; "*А діти – Меланка і Віра – в колгоспних яслах з голоду померли...*"[67].

Непоодинокими, очевидно, були випадки, коли доведені до відчаю голодом батьки залишали дітей напризволяще, йдучи з дому у пошуках порятунку власного життя. Діти, яких батьки покидали вдома напризволяще, а самі рушали у світ у пошуках засобів до виживання, були приречені на смерть. Подібну історію про своїх сусідів розповіла жінка з Канева: чоловік пішов на заробітки, де й загинув, а мати поїхала у Білорусію у пошуках хліба; усі четверо їхніх дітей (найстаршій дівчинці було тоді 8 років) загинули від голоду у власній хаті[68]. Свідчення з Вінниччини[69] суголосне багатьом іншим, записаним в іншим постраждалих від голоду регіонах:

"*Один чоловік пішов на Донбас, а жінку з дитинкою бросив дома. А дитинка така... мабуть було два годи. І жінка бросила ту дитинку дома та й поїхала до чоловіка. А той хлопчик – я його й зараз у глаза бачу, як він ішов до нас у красних штаніках... І бідненьке там на Бугаївку десь зайшло лягло і вмерло. Ой!..*"[70].

Дослідники Голодомору визнають, що "підрахувати загальну кількість померлих від голоду дітей, особливо віком до трьох років, досить складно. Вичерпної статистики історики не мають"[71]. Справді, у спогадах знаходимо чимало згадок про безпритульних дітей, які блукали селями і полями у пошуках хоч якоїсь їжі, та, врешті, у більшості випадків гинули[72].

"*На світі весна, а над селом нависла чорна хмара. Діти не бігають, не граються, сидять у дворах, на дорогах. Ноги тонюсінькі, складені калачиком, великий живіт між ними, голова велика, похилена обличчям до землі. Облич майже немає, самі зуби зверху. Сидить дитина і чогось гойдається всім тілом назад-вперед. Скільки сидить – стільки й гойдається. І так нескінченно одна пісня напівголосом: "Їсти, їсти, їсти..."*"[73].

Жіноче тіло на межі

У жіночих спогадах про голодомор жіноче тіло та сексуальність практично не згадуються (окрім як в контексті надзвичайних набряків, викликаних порушенням обміну речовин внаслідок тривалого голодування). Проте, з деяких розповідей стає зрозуміло, що тіло жінки часом ставало тим останнім ресурсом, який рятував її саму чи членів її сім'ї від голодної смерті. Жіноча пазуха ставала чи не єдиним місцем, де жінка могла приховати хоч якусь їжу, якою згодом годувала дітей:

"*А ми зосталися троє з матір'ю і сильно бідували, не було і куска хліба. Як мати заробить шматочок хліба, то цілий день носить його за пазухой, щоб віддати дітям ввечорі*"[74]; "*Мати працювала в колгоспі, товкла макуху скотині... А щоб жінки нічого не винесли, їх замикали і обшукували. Мама ховала кусень макухи за пазуху... Увечері ж мама розварювала ту макуху у воді і давала нам ту юшку пити...*"[75].

Навіть виснажене голодом тіло давало жінці надію на порятунок від смерті. Бабуся з Луган-

[66] Книга пам'яті жертв Голодомору на Тростянеччині...– С. 14.

[67] Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині: свідчення очевидців...– С. 290, 268, 62, 246.

[68] Святиня і голодомор: Документи і матеріали...– С. 28.

[69] Лихоліття голодомору: хроніка Козятинського р-ну: спогади та свідчення очевидців...– С. 33, 208.

[70] Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині: свідчення очевидців...– С. 267.

[71] Марочко В.І. Діти – найчисленніші жертви голодомору.– С. 566.

[72] Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині: свідчення очевидців...– С. 136, 235.

[73] Там само.– С. 254.

[74] Борисенко В.К. Свіча пам'яті : усна історія про геноцид українців у 1932-1933...– С. 264.

[75] Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині: свідчення очевидців...– С. 275–297.

щини (1908 р. н.), пригадуючи безвихідь, в якій опинилася у 1933 р., щиро розповіла про те, як перед лицем голодної смерті віддалася голові колгоспу, який довгий час її домагався: "*Харчі скінчилися. Ноги стали пухнути і в мене, і в дітей... Від Івана ніяких вісток... За два оклунки пшона здалася я йому, гадині...*"[76].

Використання жіночого тіла як засобу до виживання інколи набувало нелюдських форм. Ганна Яковенко (1900 р. н.) розповіла про долю своєї сестри:

"*Та всього було... У моєї сестри саме в 33-му дитина народилася, так її чоловік (небожий був) відразу викинув немовлятко, а сам грудь її ссав, щоб вижити... А так цим і не врятував себе, весною померли і він, і сестра...*"[77].

Водночас тіло було і фактором ризику для жінки, особливо у випадку втрати чоловіка. В умовах тогочасного правового свавілля жінки ставали головними потенційними жертвами різних форм насильства – не лише економічного, психлогічного чи фізичного. Хоча свідчення про сексуальне насильство над жінками трапляються рідко (вірогідно, з огляду на почуття сорому та провини, які супроводжують подібні спогади), випадки безкарної наруги були вочевидь непоодинокі. Розповідь Катерини Журби, свідка подібного злочину, якій було на той час уже 20 років, показує трагічність долі її сусідки, яку згвалтували "активісти", а сусіди побоялися протидіяти:

"*До сусідки прийшов актів – мужики, стали насильничати. А люди боялися... Начали її насилувать. А один почув з двору "Калавур!" Ну, він то не має права заходить, бо вона ж розкуркулена. Тоді ж власть така була! Відкрив двері – а вони її насилують на долівці, а діти розбіглися. "Шо ж ви, – каже, – сукини діти, робите?" А ті: "Ти ще слово скажеш – 25 год получиш!" Отакий актів був*"[78].

Голодування вкрай деструктивно позначається на стані людського тіла. Жіноче тіло, окрім фізіологічного, наділене ще й потужним естетичним виміром – традиційні канони жіночої краси незмінно включають здорове і повнокровне тіло. Тож спогади жінок про їхні тілесні відчуття у часи Голодомору вкрай рідкісні (бо вочевидь надто болісні) й особливо пронизливі. Саме тілесний досвід – досвід втрати і віднайдення власного тіла – становить осердя унікальних у своїй відвертості спогадів Наталії Крохмальової (1918 р. н.) з Луганщини про переломний, критичний момент її життя. Жінка розповідає про єдиний – втім вирішальний – день літа 1933 р., коли вона була на порозі смерті. Її спогад – це спогад тіла, яке досягло своєї межі, вичерпало усі свої ресурси, і лише воля до життя змусила його тривати. Контрастом двох полярних візуальних образів – образу тілесного розпаду, що постає на початку розповіді і образу тілесної повноти, який виникає наприкінці, позначено два світи, на межі яких перебувала дівчина – смерть та життя.

"*Я пухла, як колодка, ходила. Ноги лопались і живіт, і вода бігла без конця... Запущена була така, страшна... Воно ж голодна була, з сил вибита, совсєм же без сил. Буряків тих як наїлася... І я як заснула в отім курінні... Понос на мене напав. Поприходли на роботу люди. Як глянули на мене... А я мокра лежу. І ото кажуть: "Не лізьте, там Наташка лежить в курінні". І воші по мені лазять (плаче). Прямо ото лазять воші по мені. Ото баби балакають: "Уже Натащці всьо". І я зразу одтухла (зійшов набряк) тоді. Кожа на мені висить (плаче). А я думаю: "Ну вмреш – то вмреш". Вони ідуть полоть, а я думаю: як я буду лежать у курінні, мені ж і не дадуть і 300 грам (хліба). Отож і хана мені буде. Вони дивляться, шо встаю і сапочку в руки беру. А вони до бригадіра кажуть: "І вона йде полоти... Хай хоч вона отдєльно поле од людей". Я ото полола, висохла... А тоді прийшла додому вже ввечері. Прийшла додому, а у мене мачуха була така, як змія, ух!.. Невиносімо, страшно вам розказувать – як гадюка! Дивиться на мене, думала, шо оце ж вона не прийде, оце вона вмре, оце її не буде. А я ж прийшла жива! Ну а шо, воно ото ж ні мила, нічого не було, а я ж грязна була. Прийшла, ні теплої води немає, уже темніє надворі. Я прийшла, налила водички, трошки себе обмила, оце у воді самій холодній виполоскала. Утром воно ж і сире, ще не висохло, а я уже мокре так оце надівала. І... пішла на роботу. І вижила. А тоді... Ви знаєте, уже й баришня стала. Така ловкенька була, до мене вже й хлопці чіплялися...*"[79].

[76] Там само.– С. 54.
[77] Там само.– С. 78.
[78] Там само.– С. 169.
[79] Там само.– С. 285-86.

Протиставлення смерті та життя передане образами *завмирання* та *руху*: нерухомість (*заснула, лежу, лежить*) для оповідачки однозначно асоціюється із пасивністю і смертю та протиставляється здатності діяти, пересуватися (*встаю, беру, йду, прийшла, пішла*), яка символізує саме життя та є антиподом до небуття (*"оце ж вона не прийде, оце ж вона вмре, оце ж її не буде"*). Сама воля цієї дівчини до життя передана через наголошення (багаторазове повторення) власної здатності рухатися – насамперед, *йти*. Почуття сорому, відчуженості та огиди до власного сплюндрованого тіла також прочитуються у спогадах старої жінки, якій довелося прилюдно виявляти свої немочі у п'ятнадцятирічному віці.

Втрата людяності

Збайдужіння до інших і до себе

Наслідки фізичних втрат, яких зазнали українці в часи геноциду, цілком зіставні із масштабами духовного удару, якого зазнала нація, поставлена навколішки голодом. Усю сукупність морально-психологічних деформацій того часу можна окреслити поняттям "втрата людяності". Воно охоплює цілу низку явищ та проявів, що докорінно відрізняються та вступають у суперечність із усталеними в українській соціонормативній культурі цінностями, нормами, приписами, заборонами, правилами, режимами.

Водночас спогади про атмосферу, що панувала у часи великого голоду, пересичені важким відчуттям тотального *збайдужіння* до всіх і до себе. Притуплення певних емоцій та відчуттів як наслідок їх тривалого максимального напруження, набута нечутливість до страждань оточуючих, нездатність до співчуття, жалю, скорботи – то захисні механізми людської психіки, яка "закривається" перед надто деструктивними та інтенсивними переживаннями, з якими нездатна впоратися.

"Не стало (брата) Стьопи, та ніхто не плакав, страшний був час, голодний, і сліз вже не було..."; "А збайдужілі від голоду люди переступають труп і йдуть далі"[80]; *"Таке страшне було... Ніхто ні на кого уваги не обращав. Вмираєш – вмирай"; "Нам, малим дітям, важко було зрозуміти їхню (дорослих) байдужість (вірніше – "отупіння") до оточуючого. Голод вимучив гуманні почуття"; "Ми, діти, стали – голодні, отупілі, нічого не розуміли, що то діється. Нашу маму вкинули в яму, а ми даже не плакали..."*[81]; *"Біля ставу була хата Мельників. Їхня маленька дівчинка лежала на березі така страшна, опухла, що важко сказати, що то людина. З потрісканої шкіри текла юшка. А її старший братик, руденький, лежав мертвий на перелазі. І ніхто не звертав на них уваги..."*[82] *"Сьогодні думаєш про це з великим жахом, а тоді було все одно..."*[83]. *"Пам'ятаю, як мамка вже мертва лежить, а я шукаю, як би мені хто їсти дав. Мені не так уже її жалко, як я їсти хотіла..."; "Поперва... плакали – жалко було, а то вже й не жалко уже..."; "По шляху люди йдуть, падають і мруть, лежать на шляху мертві. А люди проходять, і оце як так і надо..."; "Страшне було... Оно тоді якось чи жалості не було, чи як?"*[84]; *"Нас у мами було п'ятеро дітей. Перед жнивами мама вижала трохи жита і спекла млинці. Дала всім по 2 млинці. Молодша сестричка з'їла одного і померла, а мені не було її шкода, бо залишався ще один млинчик. А зараз я за нею плачу..."*[85].

Важливо, що самі свідки голодомору були свідомі втрати власної людяності у нелюдських умовах, в яких мимоволі вони опинилися у той час.

"А тоді яка була жалость? Тоді не було ніякої ні до кого жалості – ні до своїх, ні до діток, ні до кого..."[86]; *"Тоді було не до втрати близької людини, а стояло питання, як вижити самому. Люди перетворювалися на тварин. Та хіба не перетворишся на тварину, коли тебе вважають за тварину?.."*[87].

"Страшно подумати, не то що сказати... Голод доводив людей до звірства. Ніхто не знав, що буде далі. Всіма силами хотілося вижити. Одні випасали бур'яни, а інші їли дітей..." (Н.Моргун, 1918 р. н.)[88].

[80]Лихоліття голодомору: хроніка Козятинського р-ну: спогади та свідчення очевидців...– С. 154, 45.

[81]Борисенко В.К. Свіча пам'яті...– С. 89, 141, 152.

[82]Книга пам'яті жертв Голодомору на Тростянеччині...– С. 29.

[83]Святиня і голодомор: Документи і матеріали...– С. 30.

[84]Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині...– С. 100, 174, 285.

[85]Лихоліття голодомору: хроніка Козятинського р-ну: спогади та свідчення очевидців...– С. 32.

[86]Борисенко В.К. Свіча пам'яті...– С. 124.

[87]Лихоліття голодомору: хроніка Козятинського р-ну...– С. 22.

[88]Книга пам'яті жертв Голодомору на Тростянеччині...–

Емоційне відчуження, що одним з індикаторів досвідченої у минулому глибокої психологічної травми[89], доволі часто зустрічається у спогадах про Голодомор. Деякі оповідачі докладно описують досвідчені події та обставини, викладають хронологічно факти, перечислюють неймовірні втрати та терпіння, яких зазнали, однак при цьому їхня розповідь практично позбавлена емоційно-забарвленої лексики, оцінкових суджень, інших вербальних проявів почуттів у зв'язку з тим, про що йдеться. Такою є довга і детальна письмова розповідь Галини Діуліної (1922 р. н.) з с. Кузьмівка на Луганщині[90], яка протягом цілого 1933 р. виживала фактично самотужки. Історія неймовірних митарств цієї 10-річної дівчинки не може залишити байдужим, але сама вона розповідає про них відсторонено і стримано. Показовим у сенсі емоційної відстороненості є спогад про смерть прабабусі, яка опікувалася вихованням дівчинки (матір її перебувала у другому шлюбі та жила в іншому селі):

"Вона (бабуся) вже була погана, марила і просила хліба, а його ж нема. У цю ніч вона померла. Це був кінець лютого. Ховати нікому, всі люди вже голодні, худі, пухлі вже появились. Дід збив як-небудь дошки і кришку. Поклали бабу Саню у труну, винесли в сіни і поставили під стінку (...) Я осталась одна в хаті, та прабабуся в сінях в труні. Я виходила часто, заглядала в труну і бачила, як бабуся вже почорніла. Потім прийшов дідусь навідатись ще раз і виніс бабусю в погріб, йому пособив сусід. І знов дідусь пішов в радгосп, а я живу сама, ніхто нічого мені не дає, бо нема ніде нічого..."[91].

Розповідаючи про втрату чи не найближчої людини, жінка не виказує ані жалю, ані смутку, ані страху чи інших природних у цій ситуації емоцій, натомість послідовно описує обставини, в яких опинилася. Подібно ж викладає історію своїх митарств Наталія Дик (1923 р. н.) з Канева[92], вся сім'я якої вимерла і дівчинка місяцями блукала селами і полями сама в пошуках їжі, виснажена і знесилена, ночувала де доведеться, її кілька разів забирали похоронні бригади, прийнявши за мертву, та вона рятувалася. У своїх детальних спогадах про той період вона сама вказує на стан отупіння, емоційного завмирання, байдужості до всього, що відбувалося навколо: "*Пригадую тільки, як я блудила попід тинню і бур'ян їла*"[93]. Цю особливість деяких спогадів про Голодомор – *відсторонену споглядальність* – наголошує також О.Кузьменко, детально аналізуючи мову жіночого наративу[94].

Нелюдський – буквально тваринний – стан, до якого мимоволі опустилися люди у часи голодомору, віддзеркалений у лексиці, яку вживають на позначення смерті та вмирання свідки голодомору у своїх спогадах. Так, у розповідях з Луганщини раз-по-раз трапляються дієслова "*здихати*", "*дохнути*", "*подихати*" тощо на позначення загибелі людей з голоду.

"Люди їхали в поле пухлі, худі, страшні, і така ж була худоба. Свині дохнули з голоду, інша худоба теж дохла, але воно не пропадало, люди тягли додому, варили і їли, а які не мали доступу до дохлятини, ті самі здихали..."; "У 33-му – Боже мой! Не то вмирали, а дохли! Дохли на ходу"; "Я здорово пухла була. Лежала-лежала, і не здохла..."; Я ходила пухла, як колодка. Чого б мені не здохнути? Лучче б я тоді здохла"; Я опухла. І чого оце я не здохла? Якби оце здохла, то оно саме лучче б було"; "У 33-му люди дохли на ходу"; "Приїхали провірять, як виздихали люди...."; "А якби не та пшениця, то подохли б усі..."; "Люди дохли, їли конятину, собачатину, все їли, і листя їли..."; "Такий у 33-м був голод, шо було йде-йде по вулиці, впаде – і здох. Прямо, ну... іздох, од голоду здох і все"; "Остальные (дети) подохли, потому что кормить их было нечем"[95]. "*Вириють яму, накидають повну яму,*

С. 22.

[89]Ben Ezer Gadi. Trauma Signals in Life Stories // Trauma and Life Stories: International Perspective / Ed. by Kim Lacy Rogers, Selma Leydesdorff and Graham Dawson. Routledge studies in Memory and Narrative. London: Routledge, 1999.– P. 34-36.

[90]Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині: свідчення очевидців...– С. 288-293.

[91]Там само.– С. 289.

[92]Святиня і голодомор : Документи і матеріали...– С. 29-33.

[93]Там само.– С. 32.

[94]Кузьменко О. Фольклорні особливості народних оповідань про голодомор (на матеріалі власних записів із Вінниччини) // Відлуння голодомору – ґеноциду 1932-1933. Етнокультурні наслідки голодомору в Україні / За ред. Р.Кирчіва та О.Романіва.– Львів: Вид-во НТШ, 2005.– С. 94.

[95]Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині...– С. 290, 210, 73, 134, 146, 215, 365, 222, 287, 373, 424.

тоді загорнули – і вєчная пам'ять! Заривали, як скотину...”; “Мерли люди сильно. Хоронили их как скотину...”[96].

Знецінення життя

Усвідомлення неминучості смерті, безвихідь, безсилість щось змінити чи якось протистояти лихові часом викликала апатію до життя, або й прагнення пришвидшити смерть як визволення від нестерпних страждань. Відмова від їжі одних членів родини (часто жінок старшого віку) на користь інших (молодших) в умовах гострої нестачі продуктів була свідомим вибором на користь смерті заради життя інших:

“*Першою опухли в нашій сім'ї бабця. Було мамка понасипають нам усім, ми їмо. А в бабці то зуби болять, то апетиту немає. Мамка на них сердяться, а вони й відповідають: “Я вже, дочко, відцвіла, відродила... То вже і на вічний спокій можна... Ти дітей бережи, вони ще ж і на світі не жили”. Бабця померли...*”[97] “*Оце ж у нас дідусь ...він жив із батьковою сестрою. Вони оддавали його їжу нам... ну шоб не подохли ми, дітвора...*”[98].

Свідки голодомору згадують також і про спроби самогубства, до яких вдавали ті, хто у відчаї втрачав надію на порятунок[99]. Зневірені родичі вкорочували віку собі та своїм рідним, позбавляючись від нестерпного очікування смерті:

“*Голод до того доводив, що один батько у нашому селі порізав своїх семеро синів – од 14 до 3 місяців, їхню матір і сам повісився*”[100].

Одне коротке свідчення цікаве гендерною динамікою ситуації невдалої спроби суїциду: “*Пішов тато вішаться. Баби побачили – вговорили: “Ти ж не один голодний – переживай!*”[101]. Схоже, опинившись в однаково критичній ситуації чоловік оцінив її як безвихідну, тоді як жінки все ще мали надію та навіть почували обов'язок вижити.

Втім фізичні та психологічні страждання, яких завдавав голод, були таки нестерпними: деякі респонденти згадують про те, що воліли тоді померти, щоб не мучитися. Ганна Маруненко (1892 р. н.) з Вінниччини пригадувала:

“*Селом сморід, як туман... Збайдужіла я до всього. Одна думка шкребеться: як би діток зарятувати? Всі троє почали пухнути... Поїла вареного бурачиння – розпухла вся... Сиджу під плотом і прошу смерті в Бога... Жаль, синочків не вберегла*”[102].

В інших випадках, передчуваючи наближення неминучої кончини від голоду та усвідомлюючи перспективу не були своєчасно похованим, виснажені люди з останніх сил прямували до цвинтаря, щоб там – у більш відповідному місці – зустріти смерть.

“*Ще пам'ятаю, що під час голоду деякі люди ходили самі помирати до церковної дзвіниці. Було велике кладовище... ідеш – а люди лежать і вмирають: то рука підніметься, то ледь чутним голосом хтось попросить передати, що він помер. А кому передати – невідомо, сили вже нема сказати*”; “*Даже бувало так, шо... люди самі йшли на кладбище... Ходили люди на кладбище і там ждали смерті. Страшно було...*”[103].

Деяких доведених до відчаю селян від цього останнього кроку утримували лише збережені християнські уявлення про самогубство як смертний гріх:

“*Боялися, бо казали: великий гріх – накладати на себе руки. То люди мучалися. Добували свого останнього часу*”[104].

Ще одним разючим проявом збайдужіння до традиційних побутових вимог та приписів гігієни тіла і житла стала тотальна антисанітарія. Зауважмо, що підтриманням чистоти в оселі та гігієни членів сім'ї зазвичай займалися саме жінки. Проте тотальне виснаження і фокусування усіх останніх зусиль на пошуках їжі не залишали місця для турботи про естетично-гігієнічні аспекти побуту. Хоча спогади про такі речі трапляються у розповідях очевидців вкрай рідко, все ж у поодиноких згадках відчутним є жах видовища страшної занедбаності людського тіла, зокрема перед лицем смерті:

“*Ой, як жили! Воши годували! Стільки вошей*

[96]Там само...– С. 412, 418.

[97]Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині...– С. 126.

[98]Борисенко В.К. Свіча пам'яті...– С. 107.

[99]Книга пам'яті жертв Голодомору на Тростянеччині...– С. 35; Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині...– С. 262.

[100]Борисенко В.К. Свіча пам'яті...– С. 227, 231.

[101]Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині...– С. 240.

[102]Книга пам'яті жертв Голодомору на Тростянеччині...– С. 12-13.

[103]Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині...– С. 359, 408.

[104]Борисенко В.К. Свіча пам'яті...– С. 89.

було, що не можна вибрати!", "Ідем в школу. Під тином лежали два чоловіка – рядами воші лазять, і вони вже пушлі..."[105]; *"Тоді в хаті і ми, і корова, і телятко, і курка – все в хаті. І срали, і сцяли і ой... Страсть пережили, страсть"; "Дожилися, що нас уже нудьга заїда. Раньче ж воші були – одно чухались, драли собі голови. А підем в школу, а на нас дітвора отак ногами: "Вошиві! Вошиві!"; "Дві неділі чи три ми ходили без батька й без матері, й – ніззя такого казать – і вошву годували, того шо голі й босі були..."; "Зайдя в землянку, я увидела свою мамочку, лежащую на лохмотьях с распущенной косой, по лицу ползали вши, живот в буквальном смысле прилип к спине"; І ото як на вмируще – таких вошей було!"; "Туди не можна було зайти, там уже воші завелись, полізли скрізь, і по вікнах, і..."*[106].

Канібалізм із жіночим обличчям

Крайнім проявом втрати людяності під час голодомору були людоїдство та трупоїдство, про що є як численні документальні свідчення, так і розповіді очевидців.

"Я лічно знав ту тьотку, шо дитну свою зварила"; "Я чула, шо одна мати дитинку свою зарізала, ага, в нашому селі... Троє їх діток було у неї, а чоловік помер чи заслали. А тоді дітки бігають... "А мамка зарізала Ваню, так ми варили холодець. Так її забрали, а дітей забрали в інтернат"; "Шість год їй було... і она прибігла до нас і криком кричить: "Мама задушила Таню, задушила і ам-ам!" Прийшли туди, а в ящику складена ж та дитина була...Мати зразу ж умерла, она ж уже вся пухла була й не знала нічого, шо она робила, шо она дитину ту задушила, она була не у своєму розумі"; "У нашому колгоспі був такий випадок: оді батько з матір'ю поїли своїх дітей. Прийшла міліція і питають: "Де ваші діти?" А мати подає їм сумочку з кісточками: "ось наші діти, ми їх поїли". І батько перший почав кусати свої руки, і мама – тужать, і кусають свої руки..."[107].

Явище канібалізму та трупоїдства залишається одним з найболючіших аспектів голодомору. "Голодний психоз" штовхав людей не лише на вбивство та поїдання собі подібних, але руйнував навіть найближчі родинні почуття. На підставі аналізу кримінальних справ за фактами канібалізму історик В.І.Марочко стверджує, що "до людоїдства переважно вдавалися жінки, які під впливом голодного психозу, але з усвідомленням гріховності своїх дій, вбивали власних і чужих дітей. В кримінальних справах, – веде далі дослідник, – збереглися фотографії, які зафіксували божевільні пухлі обличчя жінок, з синцями під очима. Всі вони зізналися у скоєному і каялися"[108]. Очевидно, що таке твердження містить внутрішню суперечність, адже перебування у психопатичному стані означає тимчасове потьмарення розуму, тож людина не може вповні усвідомлювати своїх дій. За визначенням медиків, "голодний психоз" (чи *лімфоїт*) – психічний розлад, спричинений голодуванням, який характеризується значними порушеннями у сприйманні реальності, що проявляється у мареннях, галюцинаціях, помітно незв'язному мовленні або хаотичній та збудженій поведінці. При цьому особа явно не усвідомлює неадекватності власної поведінки"[109]. Тобто, доведені тривалим голодуванням до стану голодного психозу, жінки, властиво, були у стані тимчасового психічного розладу, нездатні усвідомлювати своїх вчинків та їхніх наслідків, тож у правовому сенсі вони були, по-суті, недієздатними і неосудними. Важливо, що й самі селяни, розповідаючи про факти канібалізму, раз-по-раз зазначають, що ті, кого було викрито у людоїдстві, були не сповна розуму, божевільні.

"В нас жінка була трохи помішана, то вона своїх дітей поїла. Вони померли, а вона поїла. Оце правда"; "Ну, жінка їла... Мамоха – двох дівчат з'їла, своїх двох дітей. Помішалася"[110]; *"Це було таке страхіття... Безсила щось зробити, мама рвала на собі волосся, ходила, як божевільна..."*[111].

[105]Там само.– С. 169, 266.

[106]Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині: свідчення очевидців...– С. 371, 192, 265, 246, 285-86, 322, 400.

[107]Там само.– С. 106, 119, 144, 240..... 101, 150, 167, 173, 193, 221.

[108]Марочко В.І. Канібалізм в роки голодомору // Голод 1932-1933 рр. в Україні: причини та наслідки / Ред. рада: В.А.Смолій (голова) та ін.– К.: Наук. Думка, 2003.– С. 571.

[109]Limophoitas // Medical Terms Glossary http://www.med-word.com/?q=limophoitas-72450.

[110]Борисенко В.К. Свіча пам'яті...– С. 161-162, 270.

[111]Лихоліття голодомору: хроніка Козятинського р-ну : спогади та свідчення очевидців...– С. 156.

Привертає увагу той факт, що у багатьох спогадах про факти канібалізму містяться згадки про порівняно м'яке покарання злочинців або навіть про те, що їх не було притягнуто до відповідальності взагалі.

"А багатодітна Оляна Дришниченко ...зварила і з'їла одну дочку... За це її ніхто не судив, бо не до того було..."; "Зайшли в хату до Пепчихи, а вона дитину ріже та варе. Забрали дитину, заховали, а їй нічого не було – хай живе у своїй хаті..." (Луганщина)[112]*; "Одна жінка (по вуличному – Голубка) їла людей. І свою дитину з'їла, і дівку ще якусь заманила. Заявляли на неї й судили, а вона назад у село прийшла" (Дніпропетровщина)"*[113]*; "Ловили людей, вбивали, продавали і самі так їли, щоб спастися. Було це у нашому селі. Та ніхто нікого не арештував, тоді ніякого не було права. Тоді хто як міг, так і спасався" (Вінниччина); "жінка з'їла дитину, її ніхто, правда, тоді не займав, не трогав, але люди докоряли їй. Да вона каже, шо я вже мертву з'їла" (Черкащина)*[114].

Судові інстанції, схоже, також порівняно поблажливо (як на судову практику тих часів) ставилися до звинувачених у канібалізмі. Серед опублікованих документів часів голодомору знаходимо і постанову Верховного суду УРСР про відміну вироку Вінницького обласного суду щодо селянки Якименко, "яка вбила сина заради врятування своїх інших голодних дітей":

"За те, що вона з корисливою метою зарізала свого трирічного сина та м'ясо міняла сусідам за крашанки (...) Якименок заявила, що вона зарізала свого сина за порадою попа Заболотного, коли вона звернулася до нього по допомогу з приводу голодування дітей, він їй відповів "заріж одного і корми останніх" (...). Оскільки ідеологом цього звірського убивства з'являється піп Заболотний, то настільки основним звинуваченим має бути він, а не фізичний виконавець вбвивства Якименко"[115].

Якщо залишити поза увагою те, що свідчення селянки на своє виправдання (якщо це були її справжні свідчення) були використані як привід для репресій проти священика, то залишається очевидним факт виправдання Верховним судом вчинку матері, яка власноруч убила одну свою дитину задля прохарчування інших.

Зрештою, у спогадах очевидців про голод також простежується якщо не виправдання чи толерування канібалізму як явища загалом, то принаймні певне розуміння та незасудження тих, хто втратив людське обличчя перед лицем смерті.

"Страшно ловили дітей... Було таке, шо й різали - голод єсть голод..."; "Одна тьотка у свої дочки повирізала груди і варила... Це в нашому селі було... Вона при пам'яті була, но їсти ж хоче!"; "Королеви звали їх...так там матір дочку зарізала... Ну, наїлася ж конєшно... Я не знаю, де вона ділася – чи втекла, чи може посадили..."[116]*; "Людей їли, і діток свої їли – голод не свій брат..."; "Одна мати своїх дітей поїла. Була голодна – дітей повбивала та поїла. І сама пропала..."; "Жінка була голодна, дитина померла, і вона її різала на куски, варила і їла..."; "Там жінка була, яка поїла своїх дітей, померли... то вона їх поїла, і осталася жива... тільки вона не живими, а мертвими їх поїла"*[117].

Прикметно, що дехто наголошує на тому, що матері не вбивали своїх дітей заради їжі, а лише їли м'ясо свої вже померлих з голоду дітей так, наче намагається виправдати їхні дії. При цьому у розповідях постійно підкреслюється, що жінками-канібали чинили так не зі свого лихого умислу (тобто, це не була ознака їх засадничої аморальності, лихої вдачі чи злих намірів), а ними керувало непереборне почуття голоду.

У своєму дослідженні про канібалізм у часи голодомору В.Марочко цитує доповідну чекіста Розанова: "В уражених людоїдством селах з кожним днем міцніє думка, що можна вживати для харчування людське м'ясо. Ця думка поширюється особливо серед голодних і пухлих дітей"[118]. Деякі розповіді про канібалізм та трупоїдство вражають своєю раціональністю та холоднокровністю опису людського тіла як об'єкта споживання.

[112] Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині: свідчення очевидців...– С. 346, 363.

[113] Документи-свідки голодомору 1932-1933 рр. у Кам'янському р-ні: архівні документи, фотографії, спогади / Упоряд. і текст: Р.А.Занько, О.М.Самойленко.–Дніпродзержинськ: Вид. дім "Андрій", 2008.– С. 87.

[114] Борисенко В.К. Свіча пам'яті...– С. 92, 254.

[115] Колективізація і голод на Україні 1929-1933.– С. 536.

[116] Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині: свідчення очевидців...– С. 237, 324, 346, 363, 395.

[117] Борисенко В.К. Свіча пам'яті...– С. 124, 250, 104, 132.

[118] Марочко В.І. Канібалізм в роки голодомору...– С. 572.

"Коли людина помирала дорогою, а інша особа, вже впевнившись, що та людина дійсно померла, відрізала їй руку або ногу, і несла додому як трофей"[119].

Нормалізація канібалізму в умовах голодомору простежується у наративах свідків. Наприклад, Ірина Кузьменко (1918 р. н.) з Луганщини докладно розповіла про те, як по сусідству чоловік вирізав і з'їв по черзі усіх членів своєї родини, та про те, як його викрили і арештували, і при цьому протягом своєї розповіді жодного разу не висловила оцінкового судження чи пережитих емоцій з приводу цього факту[120]. Фактично, серед сотень згадок про випадки людоїдства трапляються лише одиниці таких, де прямо висловлюється осуд та завялено про неприйнятність такого способу виживання.

"І дожилася тьотка: їсти нічого, а в неї хлопчик був, вона того хлопчика вбила і їла, – це дядько казав. А мати каже: "Хай Бог милує, хай лучче подохнуть, ну не їсти свою дитину!"[121].

Серед тих, хто вижив та нині ділиться своїми спогадами про голодомор, більшість – це ті, хто були на той час дітьми та підлітками. Цілковита відсутність будь-яких зізнань про споживання людського м'яса серед опублікованих спогадів є невипадковою. Психологічна травма, якої зазнали ті діти, що їх батьки та голод змушували стати канібалами, вочевидь занадто сильна для її проговорювання у форматі усноісторичного інтерв'ю.

* * *

Спогади українських жінок про Голодомор віддзеркалюють гендерні особливості жіночого досвіду переживання цієї трагедії. Втративши під час насильницької колективізації, репресій та злочинних експропріацій майна своїх чоловіків та засоби до існування (часто включно з житлом), жінки опинялися перед необхідністю самостійного пошуку способів порятунку від голодної смерті для себе, своїх дітей і перестарілих. Серед першорядних стратегій виживання були різні форми активного і пасивного спротиву експропріаціям. Власне, приховане від "активістів" суто жіноче майно часто ставало чи не єдиним рятівним ресурсом для цілої сім'ї, дозволяючи підтримати мінімальний рівень харчування. Масові вияви взаємодопомоги серед жінок (навіть поза межами інститутів родини та сусідства) дозволити зберегти життя багатьом приреченим на голодну смерть. Амбівалентного значення набувало саме жіноче тіло, що могло виявитися додатковим ресурсом для порятунку, або ж стати чинником додаткових ризиків в умовах правового свавілля. Тілесний досвід жінок виявляється однією з найбільш замовчуваних – тож, вірогідно, найбільш травматичних – тем жіночих спогадів про Голодомор. Водночас, перед лицем неминучої смерті зазнали кризи найбільш підставові – та гендерно-забарвлені – культурні вартості та норми. Зокрема, стрімко знецінилося життя дітей, насамперед молодшого віку, а соціокультурний інститут материнства зазнав відчутної ерозії: нерідко поставлена перед дилемою "життя чи смерть" жінка відмовлялася від виконання материнських обов'язків, прирікаючи своїх дітей на голодну смерть. Розмивання та девальвації зазнавали навіть базові цінності, зокрема в умовах масових смертей та відчуття приреченості на неминучу смерть практично втратило вартість саме людське життя. Збайдужіння до страждань – як чужих, так і своїх – було однією з прикмет найстрашнішого явища – втрати людяності, що не оминула й жінок. Крайнім її проявом стало поширення і нормалізація канібалізму та трупоїдства.

Очевидно, що досвід насильницької колективізації та Голодомору у жінок, що перебували по різні боки політичних "барикад", суттєво відрізнявся, що засвідчує проблематичність застосування унітарної категорії "жіноцтво" в контексті подібних соціально-історичних досліджень. Водночас домінування жіночих наративів (близько ?) у загальному масиві спогадів про Голодомор та усвідомлення специфіки жіночого досвіду переживання цього періоду зобов'язує дослідника враховувати гендерні аспекти колективної пам'яті про цей історичний період як на рівні вивчення стратегій та повсякденних практик виживання, так і на рівні аналізу гендерних особливостей жіночого наративу.

[119] Книга пам'яті жертв Голодомору на Тростянеччині...– С. 13.

[120] Врятована пам'ять. Голодомор 1932-33 рр. на Луганщині: свідчення очевидців...– С. 195; подібно С. 224, 229, 273.

[121] Там само.– С. 326.

Статті



Надія БАБІЙ

ВІДОБРАЖЕННЯ ФІЛОСОФІЇ БАРОКО В МІСТОБУДІВЕЛЬНИХ ПРИНЦИПАХ СТАНІСЛАВОВА

Nadiya BABII. On Reflection of Baroque Philosophy in Town-Building Principles at Stanislawow.

У статті розглядається вплив теоретичної думки епохи бароко на урбаністичні процеси в Європі та на території українського Прикарпаття в період від другої пол. XVII – поч. XVIII ст. Проводиться спроба культурологічного аналізу містобудівної системи деяких міст регіону, зі Станіславовом включно.

В часі означеного періоду територія українського Прикарпаття належала до земель Руського воєводства Речі Посполитої. Напруження динаміки будівельного руху завжди було відбитком воєнно-політичної ситуації. Найбільше будувалось у відносно спокійні періоди – в др. чв. XVII – та першої пол. XVIII ст. У драматичні роки третьої чверті XVII ст. крім невідкладних проектів у сфері військового будівництва в провінції майже нічого не будувалося.

Характеризуючи історичні підстави, що впливали на розвиток архітектури та містобудівництва на Прикарпатті в період кінця XVI–XVIII ст. зауважимо, що суспільний лад давньої Речі Посполитої польсько-литовської відрізнявся від моделей інших держав. Якщо там основну фундаторську діяльність проводили можновладці та вище коло аристократії, то в Речі Посполитій система демократизації шляхти зредикувала до мінімуму втручання королівської влади і у XVII ст. переродилась у маґнатську олігархію. Роль королівського та князівського меценатства заступило меценатство шляхти. Особливо це стосувалось східної частини Речі Посполитої, де, власне, знаходиться Прикарпаття. Не менш істотним чинником, що характеризував духовний аспект польсько-литовської унії була контрреформація, яка по безкровній ліквідації різновір'я у XVII ст., переживала в першій половині у XVIII ст. свій тріумф. Подібно до інших європейських католицьких країв клір доходить у цьому часі до великого значення і багатства, що, звичайно, знайшло свій відбиток в розквіті сакральної архітектури. На межі XVI–XVII ст. Польща стала однією з найзначиміших держав контрреформаційної діяльності, тому немає нічого дивного, що мистецтво бароко швидко тут вкорінилось і розвинулось, служачи одночасно шляхті, Костьолові та чисельним іншим релігійним орденам.

У XVII ст. Architektura Militaris (військове будівництво) вважалась провідною галуззю архітектури і в свідомості дворянства належала до лицарських мистецтв.

Архітектори та інженери, причетні до цієї галузі, якщо формально й не належали до дворянського стану, то, принаймні, в суспільній позиції прирівнювались до нього. Так, за заслуги у будівництві й архітектурі до дворянства були піднесені Фішер фон Ерлах та Лукас фон Гільдебрандт; серед зодчих – "кавалерів" можемо назвати Фрідріха Вільґельмана фон Ердмансдорфа і Венцеслава фон Кнобльсдерфа, друга короля Прусії ФрідріхаII і будівничого Сан-Сусі[1].

У 1745 р. дворянського титулу та звання придворного архітектора королем Польщі Августом III було надано Бернардові Меретину[2].

Своєрідність історичних передумов формування містобудівельної культури Галичини та інших слов'янських земель на схід від Ельби полягала у хронологічному співпаданні соціально-економічних перетворень в укладі середньовічних поселень з церковною місією Священної Римської імперії, а пізніше – з експансією Польщі на землі Галицької Русі.

В Галичині знаходились латифундії багатих родин. Наявність величезних володінь вимагала центрів управління ними, а необхідність укріплення кордонів держави перед зовнішньою загрозою забезпечувала підтримку містобудівельних починань з боку короля та сейму. Маґнатські столиці стали найбільш яскравим явищем містобудівництва Галичини XVI-XVII ст. В нових міс-

[1]Українське барокко та європейський контекст / [відпов. редактор А.Федорук].– К.: Наук. Думка, 1991.– С. 29

[2]Gebarowicz M. Materiały zródłowe do dziejów kultury i sztuki XVI–XVIII w. / M.Gebarowicz.– Wrocław, 1737.– С. 85.

тах вдавалось сконцентрувати значні сили залежних від магната людей. Роль замовника ставала вирішальною у містобудівельному процесі. Його вплив на вигляд нового міста визначався не лише багатством, але й освіченістю, особистим смаком, амбіціями, зв'язками, що впливало на вибір майстрів – містобудівничих.

У контексті даної статті цілком закономірно постає питання про європейський характер діяльності фундаторів і архітекторів. У XVIII ст. магнати мали можливість отримувати початкові знання про цивільну і фортифікаційну архітектуру, слухаючи приватні лекції про неї на батьківщині та за кордоном, де за програмою відвідували королівські та князівські палаци, фортеці та собори. Подорожі до Чехії, Австрії, Італії, Франції і Голандії сприяли виробленню не лише гарних манер, а й художнього смаку. Звідти привозили альбоми із зображенням палаців і міст, а також підручники з архітектури.

Фундатори приймали кожен проект, починаючи від загальної концепції і закінчуючи найменшою архітектурною деталлю. Власне кажучи, вони виступали співтворцями своїх надбань у царині як ідейної програми, так і художньої форми, користуючись при цьому щедро ілюстрованими книгами про архітектуру. Характерним з цієї точки зору є опис бібліотеки Мнішеків у Мурованих Ляшках, укладений 1748 р. після смерті краківського каштеляна Йозефа Вандаліна Мнішека. Серед кількох десятків книг про цивільну і фортифікаційну архтектуру, крім стародавнього Вітрувія, тут знаходилися трактати італійців Джіроламо Катаніо, Джакомо Бароцці та Віньйола, Андреа дель Поццо та німця Ніколауса Гольдмана. Найбільш представлені все ж праці французів Франсуа Блонделя, Жана Маро, П'єра ле Мюса. Суттєве місце займали альбоми з гравюрами античних краєвидів і тогочасних будівель Риму, Парижа, Версаля. В бібліотеці Мнішеків був також найпопулярніший трактат про теорію і практику мистецтва садівництва А.Ж.Дезальє, Д.Аржанвілля (одне з численних видань, що з'явилися у 1709 р.)[3].

Коло магнатів, пов'язаних з королем С.Баторієм – Жолкевських, Замойських, можливо, Даниловичів, – орієнтувалось на італійську містобудівничу теорію, близьку смакам С.Баторія та Я.Замойського, однокласників по Падуанському університету[4]. У 1630-ті рр. С.Конєцпольському, що реконструював Броди, вдалось з'єднати сили француза Гійома де Боплана та італійця Андреа дель Аква. У другій половині XVII ст. містобудівництво Потоцьких, володарів Станіславова, виявилось близьким французькій школі.

Вдамося до деяких пояснень.

В період Ренесансу в питаннях розуміння міста відбулись суттєві зміни. Винайдення перспективи докорінно змінило значущість зображень – вони уявлялись точним відображенням реального світу. Місто трактується як видовище, що організовується за правилами зображення, а не буття[5].

У середньовіччі зображення хреста у плані міста було нерідко символічним (він радше уявлявся, аніж був втілений у нерегулярності планування), хоча місто і перебувало постійно під охороною божественних сил. Ренесанс в основу плану міста поклав регулярність і впорядкованість, а вони найперше пов'язуються із хрестоподібними (хрест чотири- і восьмираменний) і зірчасто-радіальними структурами, які виводяться від найдавніших планів міст у формі квадрата і кола та їх комбінацій. Хрест повертається до плану ренесансного міста виразним, але вже не символом, а знаком[6].

В період становлення класицизму в Франції у XVII ст. теоретики та архітектори-практики на словах керувались зразками античного (головним чином давньоримського) мистецтва; головно – зразками Вітрувія. Однак вони не приховували і свого бажання перевершити давніх майстрів і створити своє, більш досконале мистецтво містобудування. Тому під зовнішньою "класичною" оболонкою архітектурно-планувальних творів XVII ст. приховані були принципи, властиві епосі.

Звичайно, для французького класицизму були близькими ідеї Відродження (особливо Віньйо-

[3]Кравцов С. Принципы регулярного градосторительства Галичины XIV–XVII вв.: автореферат–диссертация кандидата искусствоведения / С.Кравцов.– Москва, 1993.– С. 53-58

[4]Кравцов С. Принципы регулярного градосторительства Галичины XIV–XVII вв.: автореферат–диссертация кандидата искусствоведения / С.Кравцов.– Москва, 1993.– С. 54

[5]Глазычев В. Социально-экономическая интерпретация городской среды / В.Глазычев.– М.: Наука, 1984.– С. 110-111

[6]Українська хрестологія: спецвипуск НЗ ІННАНУ.– Жовква: Місіонер, 1997.– С. 62.

ла), та від нього були запозичені лише ті риси, що стосувались, в основному, художньої форми та її композиції, чого не скажеш про сутність мистецтва Відродження – гуманізм. Мистецтво класицизму XVII ст. в галузі містобудівництва у своїх ортодоксальних проявах було в кращому випадку байдужим до конкретної людини. В своєму прагненні до абсолютного ідеалу, узагальнення та абстракції воно цілком відповідало ідеям французького абсолютизму.

Найбільший вплив на формування нової містобудівельної естетики спричинила раціоналістична філософія Декарта, що з одного боку спиралась на метафізику, з другої – на механічний матеріалізм. Дуалізм, притаманний вченню Декарта, був основною характерною рисою концепції класицизму. Як відомо, Декарт спеціально не займався проблемами містобудівельного мистецтва. Більш того, як філософа-раціоналіста, його безпосередньо не цікавили проблеми естетики. І все ж таки картезіанське вчення та французьке містобудування XVII ст. є явищами, що взаємопов’язані між собою в значній мірі.

У своїй найважливішій праці “Роздуми про метод” Декарт надається до образного порівняння плутаних філософських поглядів схоластики з хаотичною забудовою старих міст, яким він протиставляє створений ним метод пізнання, як образне відображення раціонально спланованого міста.

“Часто робота, – пише він, – складена з багатьох частин, створена багатьма майстрами, не має такої довершеності як робота, над якою працювала одна людина. Ми бачимо, що споруди, задумані і виконані одним архітектором, як правило краще влаштовані, аніж ті, в перебудові яких приймали участь багато майстрів, користуючись старими стінами, зведеними для інших цілей. Так само старі міста, розростаючись, з перебігом часу стають великими, зазвичай погано розплановані в порівнянні із містами-фортецями, збудованими на рівнині одним інженером. Хоча, розглядаючи ці будівлі поодинці нерідко знаходиш у них ніяк не менше мистецтва, ніж у фортечних спорудах, та загальний їх вигляд – тут мала споруда, там велика, вулиці через це стають викривленими та різної довжини – можна подумати, що це швидше справа випадку, аніж розумної діяльності людини”[7].

Декарт вважав, що всі науки можна звести до трьох основних напрямків: медицини, механіки та етики. Очевидно урбаністику, яка в той час асоціювалась із фортечним будівництвом, тобто з інженерною спеціальністю, Декарт відносив до розділу механіки, що базується на математичному фундаменті. Сам того не розуміючи, Декарт утвердив за французьким містобудуванням математичний підхід та планіметричний характер, при якому висота забудови була в значній мірі функцією міського плану.

У XVII ст. тут був присутній відокремлений погляд на планування міста та його архітектуру. Причому регулярне планування, найбільш пов’язане з геометрією та картезіанськими ідеями, переважало над архітектурно-об’ємним містобудівництвом.

Безперечним є факт, що на “планіметричну” концепцію французького містобудівництва мали вплив ідеальні міста епохи Відродження, і перш за все плани міст, вміщені у трактатах архітекторів Вазарі і Скамоцці.

Ідеальна планувальна модель міста, спричинена дедуктивним методом Декарта, представляла собою геометрично викреслену територію, розділену системою прямолінійних вулиць, в клітинах якої на рівних віддалях розміщувались людські “одиниці”. І якщо Декарт неодноразово підкреслював, що за його геометричними побудовами можуть приховуватись “найрізноманітніші предмети” та їх життєві взаємозв’язки (їх він трактував також механічно), то його сучасники – інженери, розуміли ці взаємозв’язки ще однозначніше – як прямі лінії, по яких можливе переміщення жителів міста з однієї точки в іншу.

Звідси виник своєрідний культ “червоних ліній” та решітки вулиць, що надовго збереглись у французькому містобудівництві. Планування міст-фортець, збудованих Себастьяном Вобаном цілком відповідало містобудівельним ідеалам Декарта. У плануванні Версальського парку Ленотру вдалось поєднати формально – композиційні принципи класицизму із глибоким символічним змістом.

В італійській містобудівничій теорії цього ж періоду розробляється об’ємно-просторова концепція[8], погляд на міський простір, як на інте-

[7]Саваренская Т. Западноевропейское градостроительство XVII–XIX вв: эстетические и теоретические предпосылки / Т.Саваренская.– Москва: Стройиздат, 1987.– С.66

[8]Саваренская Т. Западноевропейское градостроительст-

р'єр міста, пов'язаний з одного боку із інтер'єрами будівель, а з другої – з зовнішнім природним середовищем (відповідно до слів Палладіо: "Дім – це місто, а місто це той же ж дім").

В XVII ст., завдяки науковим відкриттям – як то вчення Галілея про масштабне місцезнаходження людини в оточуючому її просторі – дедуктивна ієрархія міських просторів змінилась на індуктивну, що виходить безпосередньо від оточення людини – помешкання до вулиці та площі, а далі до міста вцілому, хоч погляд на міський простір як інтер'єр і продовжував зберігатись.

Бароко привнесло в містобудівельне мистецтво пластичне трактування архітектурних об'ємів, майстерність створення викінчених міських перспектив, а головне, встановило просторову ієрархію, завдяки якій абсолютні розміри міських площ стали значно меншими з погляду візуального сприйняття, ніж відносні. Поєднання врівноваженості та живописності у містобудівельних творах Берніні відзначали цього майстра серед інших сучасників. Створений ним творчий напрямок отримав наступний розвиток в Італії XVIII ст.

Своє відображення "чудесна ідея" мала і на галицьких землях. Погляди достатньо толерантної еліти, як відзначалось вже вище, були багато в чому зумовлені універсалізмом барокової католицької Европи та відкриті для іноземних впливів.

Нові міста в Галичині – в силу політичної ситуації – були укріплені і з'єднувались із резиденцією маґната, включеною в загальну композицію – на зразок цитаделі. Присутність володарів у місті ніяк не впливала на свободи міщан, підтверджені маґдебургією, тому в нових містах зберігались передумови регулярного характеру землекористування.

Зосередження великих ресурсів в руках володарів міста давало можливість втілення певної ідеологічної програми. Однією з важливих ідей того часу, що відобразилась на багатьох явищах, у тому числі й містобудуванні, був так званий "сарматизм"[9]. Головними його рисами були необмежена влада шляхти, ксенофобія, глибока відданість церкві та орієнталізація смаків.

Утвердилась впевненість у обраності поляків, як східного форпосту християнства. Сарматизм загострював увагу до ролі та розміщення колоній іновірців у містах.

Так само, до центральних ідей кінця XVI-XVII ст. слід віднести ідею церковної унії, прийняття якої в очах маґнатства ліквідувало багато протиріч: шляхтич та хлоп стали одновірцями: долалась схизма, ейкуменічна ідея християнства насичувалась реальним змістом, маґнати – вихідці зі старовинних західно-руських фамілій перестали бути ренеґатами. Унія безумовно була явищем, що заслуговувало похвал, поетизації, втілення художніми засобами, у тому числі – містобудівельними, що передбачали розміщення церков різних конфесій на композиційно-виграшних ділянках, в деяких містах симетрично відносно католицьких костьолів.

Таким чином, історичні передумови, головно – розповсюдження німецького права, зумовили регулярний характер середньовічного містобудівництва Галичини, його належність до европейської культури. У містобудівництві XVI-XVII ст. посилилась роль замовника, прийняття ним ключових рішень визначало вигляд нових міст.

Композиції регулярних планів середньовічних міст Галичини детально описані С.Кравцовим[10]. Відштовхуючись від його досліджень, містобудівничі принципи досліджуваної території періоду бароко визначаються наступними пунктами:

1) Закладенням великих міст, ринкових площ із врахуванням перспективи їх росту.

2) Геометричною правильністю композицій.

3) Прив'язкою лінії забудови із відступом від лінії модульної сітки, вільним вильотом вулиць на ринок, розташуванням просторових домінант на осях ринкових площ.

4) Побудовою регулярних бастіонних фортифікацій з використанням французької мірної системи.

В пошуках ідейного змісту міських структур треба звернути увагу на функціональне призначення та форму ринкових площ; структуру та характер відносин серед міських громад; коло ідей, що хвилювали суспільство у досліджувану епоху.

Структура ринкових площ від часів середньовіччя відзначається центричністю, рівністю чи

во XVII–XIX вв: эстетические и теоретические предпосылки / Т.Саваренская.– Москва: Стройиздат, 1987.

[9]Mańkowski T. Lwowskie kościoly barokowe / T. Mańkowski // Prace Sekcij Historii Sztuki i kultury Towarzystwa Naukowego we Lwowie.– Lwów, 1932.

[10]Krawcow S. Stanisławów w XVII-XVIII w. Układ prestrzenny i jego symbolika / S.Krawcow // Kwartalnik architektury i Urbanistyki. F.I.– Warszawa, 1993.

співрозмірністю частин, розташованих по периметру, а функції ринків не зводились лише до торгівлі: тут знаходилась ратуша, де здійснювались функції самоврядування. Однак центричність не є єдиною характеристикою ринкових композицій. Виходячи з аналізу близько шестидесяти міст Галичини XIV-XVIII ст. той же С.Кравцов припускає, що квадратний та прямокутний плани ринкових площ, зорієнтовані за сторонами світу, мають свої відповідники в символіці культової архітекутри, де чотирикутний орієнтований план символізує, "що Ісус Христос за весь чотиричастинний світ умер і Церква, ним заснована, рада прийняти людей з усіх чотирьох сторін"[11]. Припущення це видається тим більше вдалим, якщо згадати, що християнські символи "міста" та "церкви" є однорідними за смисловим наповненням: civitas Dei – civitas hominum.

В містах-маґдебургіях, а "се оперте на основах строго католицької виключності, і дуже неприхильне всім не католикам"[12] вводилось коло обмежень для іновірців. Найбільш показовими були обмеження, скеровані проти єврейського населення. Так, з наступом, контрреформації, багато міст, зокрема Самбір (1542), Городок (1550), Стрий (1567), Мостиська (1568), Старий Самбір (1569), Магерів (1591), Стара Сіль (1615), дістали привілеї "de non tolerandis Judaeis"[13]. У Теребовлі "жоден з євреїв домів на ринку не міг тримати, а якби який з християн такий дім мусив би дати в заставу, все втратить". У Тернополі євреї не могли мешкати на ринку або поблизу костьолу. В Сокалі в 1629 р. євреям було дозволено побудувати 18 будинків, які заборонялося ставити на ринку і на "вулиці, де костьол Св. Хреста". Крім того, католицькою церквою євреям заборонялось: торкатись до хліба на ринку, ділити трапезу з християнами, продавати їм м'ясо, приймати в заставу скривавлені та мокрі речі, – що складало систему звинувачення євреїв у смерті Христа, покликану сакралізувати міський простір[14]. З цією ж метою уводились заборони на поселення в межах ринку чи міста в цілому "схизматиків" – вірмен та православних.

Як відмічалось вище, внаслідок прийняття церковної унії в конфесійній структурі досліджуваних міст почались якісні зміни.

Із боку католицької церкви був зроблений крок до перетворення конфесійного "хаосу" у "космос". Ці зміни знайшли відображення в ідейно-змістовних основах містобудування. На противагу вільному розміщенню храмів відносно ринку (що, зрозуміло, відповідає уявленням про міжконфесійні відносини, як про хаос), в деяких маґнатських містах Галичини кінця XVI та XVII ст. постає інший порядок. До таких міст відносяться Замость, Лешнів, Station Станіславів (Івано-Франківськ), Станіславчик, Томашів. Храми різних конфесій у них розміщувались або в східній та західній частинах міста в залежності до походження обряду, або композиційно протиставлялись. Отож місто наче перетворювалось у карту конфесійного макрокосмосу. Здійснення такого роду композицій свідчить про проникнення в містобудівництво реґіону естетики бароко, що сприймала світ, як "чудесну ідею", "Божественний театр", та театралізовано намагалась його відобразити.

Найперше ідея вищевказаних барокових композицій була втілена в містобудівництві Замостя. У цьому "ідеальному місті" храми західного обряду були розташовані до заходу від меридіальної осі ринку, східного обряду – на схід від неї. Крім того існувало співставлення об'єктів відносно осі схід-захід: колегіати та Академії. Творці Замостя, архітектор Б.Морандо та маґнат Я.Замойський, були майстрами складних семантичних композицій. Співставленням домінант різних конфесій відзначається й інше місто Замойських-Томашів. Закономірно, що ця ідея знайшла вираз у містах інших маґнатів, особисто пов'язаних із Замойськими: Жолкевських, Лішневських, Даниловичів.

Найбільш показовою є з усіх точок зору композиція міста Станіславова, нині Івано-Франківськ, (засноване Андрієм Потоцьким 1662 р.).

14 серпня 1663 р. король Ян Казимир видає привілей, в якому підтверджує грамоту Андрія

[11]Українське барокко та європейський контекст / [відпов. редактор А.Федорук].– К.: Наук. Думка, 1991.– С. 48

[12]Грушевський М. Культурно-національний рух на Україні в XVI-XVII в. / М.Грушевський.– Київ-Львів, 1912.– С. 12

[13]Horn M. Żydzi na Rusi Czerwonej w XVI i pierw. poł. XVII w.: Działalność gospodarcza na tle rozwoju demograficznego / M.Horn.– Warszawa, 1975.– С. 21-25

[14]Horn M. Żydzi na Rusi Czerwonej w XVI i pierw. poł. XVII w.: Działalność gospodarcza na tle rozwoju demograficznego / M.Horn.– Warszawa, 1975.– С. 46

Потоцького про надання місту Станиславів самоуправління на основі так званого магдебурзького права (7 травня 1662 р.), а також герб. Про міський герб в королівському привілеї згадано так: "Крім цього вищезгаданому містові надаєм такий герб: ворота з трьома вежами, а у воротах відображення найдавнішого шляхетного знаку "Пилява", а це напівтроїстий хрест".[15].

Місту передував укріплений дерев'яний замок-двір, зведений у сусідстві з давніми селами Заболоття та Княгинин (фіксуються з XV ст.), який згадується в деяких документах 1620-50-их рр. Ініціатором будівництва фортеці-міста виступав Станіслав Ревера Потоцький, за деякими джерелами, його син – Андрій. В 1654 р. він викупив землі між Бистрицями з метою будівництва міста. Відомий також неоднозначний цікавий факт про те, що дідич виорав плугом борозни, немов легендарний Ромул, якими позначив межі майбутнього міста, положення в ньому ринку, ратуші та прилеглих вулиць, направду міг мати реальне підґрунтя"[16]. Це, очевидно, був старовинний європейський ритуал "заручин" власника з землею. Після смерті Станіслава Ревери Потоцького 1677 р. справою розбудови міста продовжував займатися його син Андрій, а у 1700-51 рр. – онук Йосип. За королівським привілеєм від 7 травня 1662 р. (підтвердженим 14 серпня 1663 р.) м. Станиславів отримало самоврядування на засадах Магдебургського права та дозвіл на проведення ярмарків. Римо-католицька, греко-католицька, вірменська та єврейська громади наділялися землею для спорудження храмів. Ідеально окреслений шестикутник міських фортифікацій, спланованих уродженцем південнофранцузького міста Авіньйона, військовим інженером-фортифікатором Франсуа Корасіні, оточував регулярно протрасоване середмістя з квадратною ринковою площею і ратушею у центрі, що наслідувала у плані грецький хрест. У 1679-82 рр. інший французький архітектор Шарль Бенуа (Кароль Беное) розширив фортецю в північному напрямку по центробіжній осі, що прямувала від Тисменицької брами – однією з трьох міських брам – до новоспорудженого палацу Потоцьких. Трапецієвидна, з двома бастіонами цитадель, оточувала "малий Версаль" – палац з бельведером на даху і регулярним партерним парком перед головним фасадом, флігелями та надвірними службами (вул. Шпитальна, 5). Унаслідок цього, план міської фортеці набув октагональної конфігурації. Роботи по розбудові й облицюванню міських бастіонів тесаним каменем та цеглою тривали до 1750 р.

Протягом XVII-XVIII ст. станиславівська фортеця була надійним форпостом на межі християнського і мусульманського світів, протистояння котрих сягнуло критичних меж, після завоювання турками у 1672 р. Кам'янця-Подільського, південних покутських земель, сусідніх придунайських князівств і облоги Відня. У вересні 1676 р. гарнізон міста відбив штурм турецько-татарського війська Ібрагіма-паші (Шайтана). Цю оборонну місію Станиславова помітив і вшанував папа Інокентій XI (Бенедикт Одескальчі) – один з ініціаторів створення антиосманської ("священної") коаліції європейських володарів. В 1679 р. жителі міста пишно зустрічали подаровані ним реліквії ранньохристиянського мученика Вінцента, що були знайдені в римських катакомбах[17].

Оскільки планувальні схеми міст-маґдебургій склались на території між Одером та Ельбою, колонізованою у XII ст. Священною Римською імперією, то в пошуках ідейного змісту цих містобудівельних форм доцільно буде звернутись до кола ідей того часу. Становлення регулярного містобудівництва на землях Священної імперії співпадало зі становленням універсалізму, як імперської ідеології. Центром імперії, незалежно від дислокації двору, залишався Рим. Ідеологічне обґрунтування непохитності центру проглядає у вченні Оттона Фрейзінгського, філософа, наближеного до імператорського престолу. Наслідуючи бл. Августина, Оттон протиставляв земному царству постійне і незмінне царство Христа – Небесний Єрусалим. Обидва царства Оттон вважав нероздільними частинами християнського світу, висуваючи ідею так званого "змішаного царст-

[15] Бабій Н. Европейське бароко в сакральній архітектурі українського Прикарпаття: дисертація на здобуття наукового ступеня магістра філософії УВУ під керівництвом арх.. доктора Н.С.Радослава Жука / Н.П.Бабій.– Мюнхен, 2000.– Рукопис.– С. 25

[16] Мельник В. Колекція сакрального мистецтва Івано-франківського художнього музею / В.Мельник // Станіславівська колегіата між минулим і майбутнім.– Івано-Франківськ, 2003.– С. 45

[17] Мельник В. Колекція сакрального мистецтва Івано-франківського художнього музею / В.Мельник // Станіславівська колегіата між минулим і майбутнім.– Івано-Франківськ, 2003.– С. 45

ва". Ця ідея була поєднанням августинівського "Божого Граду" з імперською ідеєю Штауфенів. Структура "змішаного царства" багато в чому подібна до композиції міста–маґдебургії. Так, наприклад, місто-маґдебургія мало ринкову площу, що семантично близька до Божого Граду та костьольну площу – знак належності общини католицькій церкві. Наявність двох змістовних центрів у композиції міста відповідала його провінційному характерові, периферійності по відношенню до Риму.

Зорієнтована по сторонах світу Ринкова площа Станиславова, структурувала міське середовище за соціальними, національними і релігійними ознаками. За даними перепису 1709 р. у середмісті проживала 221 родина: 124 українські, 50 вірменських, 28 єврейських і 19 польських. Двір власників міста, храми та квартали з компактним проживанням міщан різного віросповідання і національності були розведені по географічних сторонах Ринку. Вірменам, які наприкінці XVII ст. прибували з Молдови, Угорщини та захопленого турками Кам'янця-Подільського, привілеями від 1665 і 1685 рр. надавалися грунти для спорудження церкви, магістрату, ремісничих майстерень і житла на східній дільниці середмістя. Візитація 1740 р. згадує українську парафіяльну церкву Воскресіння Господнього, зведену громадою с. Заболоття ще 1601 р. на місці, де пізніше з'явився єзуїтський костьол. Грамотою 1658 р. русинам "грецької віри" відводилася площа на південь від вірменської фіртки (проходу за межі фортифікацій) для побудови нової дерев'яної церкви Св. Миколая з дзвіницею, заснування при ній церковного братства, школи та шпиталю. Церква простояла до початку XIX ст. і була розібрана через старість. За мурами, при дорозі званій Зосиною Волею, до пожежі 1815 р. стояла ще одна українська церква. На північ від Ринку осіли ченці ордену Трінітаріїв, запрошені до міста у 1690 р. (костьол був розібраний після пожежі 1868 р.). Євреям у місті так само були надані грунти та свободи. Значення їх діяльності у місті було таким важливим, що зображення єврея було розміщене на ратуші, – у руках він тримав хлібину із написом "1 грош". Ініціаторами, спорудження й оздоблення всіх храмів міста виступали засновники міста.

Західна сторона цієї конфесійної "карти" довкруж Ринку представляла латинський світ з дерев'яним, а далі мурованим костьолом, що виконував функції родинної усипальниці Потоцьких, цвинтарем та дзвіницею. Тут-таки знаходився і перший панський двір з військовою залогою. У 1720 р. закладено фундаменти єзуїтського костьолу, який після невдалої першої спроби добудовувався протягом 1742-62 рр.

Вбачаючи риси антропоморфності у композиції Станіслава, можна припустити, що вони зображували "Homo guadratus", гуманістичний та християнський символ естетики Відродження і бароко.

На підтвердження хочу навести спогади старожилів польського періоду – до 1939 р., записані архітектором З.Соколовським: "На Великдень греко-католицька процесія, з єпископом, священиками, які несли євангеліє, парафіяни з хоругвами робили обхід по місту. Коли зрівнялися з Єврейською божницею, на них там вже чекала єврейська процесія, яка приєднувалася до походу, і так само долучалися до нас вірмени, а потім і поляки".

Підсумовуючи вищевикладене зазначимо:

1. Розповсюдження та розвиток регулярного містобудівництва в Галичині у XVII ст. було пов'язане з об'єктивними закономірностями історичного розвитку реґіону.

2. Розповсюдження німецького права призвело до поширення регулярного землекористування та регулярного містобудівництва.

3. У залежності від освіченості та особистих симпатій власників в галицьких барокових закладеннях знайшли відображення французькийпланіметричний та італійський архітектурнопросторовий напрямки в містобудівельному мисленні.

4. В ідейно-символічному змісті міст Галичини, подібно як в інших християнських містах, мали своє відображення ідеї Божого Граду та жертовника, трапези. В період бароко вони поповнились темою унії – найкраще це відобразилось у побудові плану Станіславова. Крім того, в графічних побудовах планів відображались честолюбні амбіції власників, як то маньєристична символіка Марсу у шестикутньому плані Станіславова, та хрестовий план ратуші, пов'язаний з геральдикою Потоцьких.

Статті



Олександра ДУНЕЦЬ

СИМВОЛІКА ТА СЕМАНТИЧНЕ НАВАНТАЖЕННЯ ЧЕРВОНОЇ БАРВИ В УКРАЇНСЬКИХ НАРОДНИХ КОЛЯДКАХ ТА ЩЕДРІВКАХ

Oleksandra DUNETS. On Symbolism and Semantic Value of Red Colour in Ukrainian Traditional Folk Carols and Rhymed Wishings.

У природному середовищі немає нічого безколірного. Колір люди навчилися сприймати набагато раніше ніж мову. Досліди раннього періоду розвитку людини від формування її свідомості і підсвідомості до вибору смаку дозволяють зробити висновки, що колір закладений в нас із генами батьків. Дія кольорів обумовлена як їх безпосереднім впливом на організм, так і асоціаціями, які вони викликають.

Колір може виступати в ролі носія певної інформації. Кольорові коди використовувались в практиці людства здавна. Споконвіку все найцінніше у світі визначалося кольором: сонце – червоним, небо – блакитним, земля – зеленим, світло – жовтим. Своє кольорове вираження мало найпрекрасніше, духовно високе й добре, а також найбридкіше, підступне й вороже.

Символіка кольорової барви зокрема, опирається на різномантні асоціації, нерідко доволі прості: червоний – вогонь, приховує в собі ознаку краси, цінності, щастя, оновлення, при добавленні білого стає рожевим, що символізує ніжність; чорний – не обов'язково колір-знак хаосу та небуття, страшного та містичного, це колір добра і краси, колір урочистості, з ним у свідомості народу зливалося сприйняття землі, природи і людини (у колядних текстах набуває переважно позитивних конотацій); жовтий – сонце, життя, сонячний, яскравий подібно як і золотий – колір золота, гарний, дорогий, цінний, той, що приносить вдачу; зелений – весна, пробудження, надія, колір трави та листя, свіжий, гарний; синій – небо, чистота, водна стихія, він віддалений та глибокий, чистий та загадковий.

Символіці кольору присвячені десятки томів наукових праць, оскільки вона протягом тисячоліть відігравала важливу роль у міфології, народних обрядах, геральдиці, алхімії, образотворчому мистецтві та ін. Дослідження кольорознавства у науці має давню традицію, однак проблеми, пов'язані із вивченням символіки, семантики слів-кольоронайменувань, – невичерпні.

Традиційні уявлення українців про кольори, їхня міфоритуальна символіка, мовні номінації, фольклорне навантаження кольоропозначень тощо – складна й досі малодосліджена тема в українській етнологічній науці. Попри те, що в окремих публікаціях зосібна уже висвітлено певні її аспекти (колір у системі художніх засобів, символіка кольорів у сімейній обрядовості українців, семантика окремих кольоропозначень)[1], узагальненого дослідження з цієї проблематики в українській етнології досі немає. А між тим цей пласт духовної культури надзвичайно цікавий. У цій публікації хотіла б проаналізувати особливості сприйняття та розуміння прихованих кольорових смислів, що відбивають специфіку уявлень людини про колірний простір, в якому вона живе, який її оточує; з'ясувати специфіку знаковості кольору, його образів у свідомості людини; проаналізувати символічне навантаження червоного кольору та його відтінків у фольклорних жанрах народної колядки та щедрівки.

Аналіз українських народних коляд та щедрівок щодо виявлення символіки кольоропозначень

[1] Китова С. Симфонія кольорів у лексиці колядок і щедрівок (колір у системі художніх засобів українських пісень різдвяного циклу) // Народна Творчість та Етнографія.– 2004; Зайцев А. Наука о цвете и живописи.– Москва, 1986; Раденкович Л. Символика цвета в славянских заговорах // Славянский и балканський фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы / АН СССР; Ин-т славяноведения и балканистики / Отв. ред. Н.И.Толстой.– Москва, 1989; Rzepinska M. Historia koloru.– Kraków, 1932; Миронова Л.Н. Цветоведение.– Минск, 1984.

дозволяє відтворити давні світоглядні настанови українців, знайти відображення їх у автентичному фольклорі минулого та сьогодення. Безсумнівно, що безліч коляд уже затрачено, багато з них залишаються загадковими та незрозумілими, тому й вивчення їх залишається актуальним досі питанням. Необхідність характеристики колірної символіки дає підґрунтя для узагальнень щодо аналізу семантики кольоративів в українських колядних піснях.

Колядки, що дійшли до наших часів, є дуже різнорідними за своєю тематикою, змістом та відбитим у них світоглядом. Найархаїчнішими вважаються міфологічні коляди, в яких збереглись елементи давніх міфів та культів, тема заснування світу, казково-фантастичні мотиви. Основна група – це величальні колядки з хліборобськими мотивами, з образами родинного щастя і добробуту, з побажаннями врожаю, здоров'я, щастя. Такими колядками величали господаря та його дружину. У нього сам Господь сидить при вечері, святі допомагають засівати його щедру ниву, а жінка – найкраща, працьовита, дає лад усьому господарству. В колядках для парубків переважали мисливські та військові мотиви. Про золоті перстні, старостів, дівочу красу і вірність, щасливе кохання, сватання й одруження колядували дівчатам. В колядках з воєнною тематикою відбилася лицарська і княжа доба.

Кольорові барви, як постійні епітети, різнобічно пронизують колядні тексти. Їх можна навіть розмежувати на постійні, які трапляються у різних фольклорних жанрах та оригінальні, характерні лише для різдвяних пісень (багровий, кривавий, блаватий, ліловий...).

Джерелом дослідження стали зразки народної пісенної творчості, почерпнуті з фольклористичних розвідок В.Гнатюка "Українська усна словесність" (1917), "Колядки і щедрівки" (1914); Ф.Колесси "Українська усна словесність" (1938); "Галицько-руські народні пісні з мельодіями", зібрані І.Колессою у с. Ходовичах (1901); "Коляди й щедрівки в с. Старий Яжів Яворівського району" із Записок НТШ (Збірник на пошану З.Кузелі); О.Потебні ("Объяснения малорусских и сродных народных песен. Колядки и щедровки") та інших.

Переважна більшість різдвяних пісень наповнена значними подіями чи описами, словесно забарвленими у той чи інший колір. Мабуть, найпопулярнішим серед засобів народних словесних виражень був **червоний колір**. Ця барва головно передається в українських колядних піснях двома кольоропозначеннями – *червоним і красним*. Відповідно до різного ступеня насиченості червона барва закріплена у словах, уподібнених за кольором до окремих предметів, рослин, прикрас, явищ природи (захід сонця): багряний, рудий, рум'яний, рожевий, калиновий, вишневий, малиновий, маковий, кораловий (коралевий), кривавий, китайковий, полум'яний (червоно-гарячий, пломенистий). Українські колядки та щедрівки зберігають давньоруські назви кольорів, окрім кількох синонімів: кривавий, червлений, червчатий, чормний, прапрудний, кумачевий, кармінний, шарлаховий. Реалізація цього барвистого багатства здійснювалася передовсім у побуті, одязі, прикрасах наших предків. У витоках культури колір часто дорівнював самому слову. Сприймаючи світ, людина відтворювала його вербальними засобами, а власне відображала, а не копіювала.

Значення червоного кольору пов'язане передусім з оцінкою, семантикою, асоціаціями, які він може викликати.

Для позначення власне червоного кольору слов'янські мови використовують слова із давнім загальнослов'янським коренем *cerv: блр. чырвоны, болг. червен, пол. czerwony, чес. červeny, хорв. crven. Виникнення у слов'ян нових назв для червоного кольору з коренем cerv (замість старих заг. індоєвроп. з кор. rudh), імовірно, пов'язане з відкриттям нового барвника чи взагалі першого червоного барвника[2]. Красний, як кольоропозначення, з'явилося пізніше, замінивши собою давньоруське червоний. Очевидно, нашим давнім предкам було притаманне не лише бачення кольору, але все бачилось у кольорі[3]. У кольорі сонця

[2]Бахилина Н.Б. История цветообозначений в русском языке.– Москва: Наука. Академия наук СССР. Ин-т русского языка, 1975.– С. 135.

[3]Китова С. Симфонія кольорів у лексиці колядок і

– красному – нашим предкам бачилося тільки духовно високе, буденні побутові речі також називали червоними. Красний – колір життя, сонця, плодючості, здоров'я і колір потойбічного світу, хтонічних та демонічних персонажів. Колір наділявся захисними властивостями, використовувався як оберіг[4]. Лише із втратою віри у вищу силу сонця слов'яни почали широко використовувати його колір, а поряд поступово вживати, як синонім, опісля замінник, – слово червоний. Сам колоризм *червоний* утворився від назви комах, з яких добували червону фарбу. Кошеніль, висушена і приготована для фарбування, має вигляд червонуватих зерен.

Спосіб фарбування червцем (кошеніллю) відомий слов'янам досить давно. Ще Брюкнер писав про давніх слов'ян, що займались збиранням кошенілі на своїй прабатьківщині[5]. Кошеніль добували на Україні, звідки до XVII ст. вивозили за кордон, де червець конкурував з появою там (в 1526 р.) дешевої американської кошенілі. Професор Лук'янов повідомляє: Кошеніль будучи дуже дорогою фарбою... мала все ж широке застосування. Вона використовувалась для фарбування бавовняних, шерстяних і шовкових тканин, для виготовлення дорогих олійних та акварельних фарб, що називалось кармином і баканом, для виготовлення рум'ян. Польський дослідник К.Мошинський писав про червець, який водився на Україні і давав червону фарбу – кармін, слугував не лише для місцевих потреб, а й був важливим експортним товаром. Для одержання червоної фарби використовували також коріння морени. Зокрема, про використання червця на Черкащині ще у XVIII ст. повідомляв И.Паллас[6]. Ф.Буслаєв в історичній хрестоматії наводить низку цікавих назв кольорів: "Рудожовтий, червоножовтий (від рудий – кров), інакше гарячий або вогненний"... "ось ще деякі із чудесніших стародавніх назв кольорів: яринний (голубий), прозелень, кропивний, осиновий, сахарний, сизий, сливовий, сірогарячий, таусинний (темно-синій)"[7] та інші.

Червоний нерідко вживається у колядках для позначення певних реалій: плодів, напоїв, дерев, одягу, взуття (червоні чоботи, черлене вино, китаєві убруси, багрове пивце...).

В пан-отця дочка, дівка Христечка:
Убіралася, наряжалася,
[Що перший наряд – **червоний** *сап'ян,*
А другий наряд – **голубий** *жупан...].*

Виняткове ставлення до слова червоний, опісля красний виявляється в тому, що воно переважно відсутнє у жартівливих піснях, посіваннях, пародіях на церковні коляди, не вживається при змалюванні негативних образів, побутових картин[8]. Очевидно це твердження мотивоване перевагою позитивної конотації у розумінні семантики даного колоризму або ж пересторогою вживання його у жартівливій народній поезії.

Саме слово "красний" початково означало "кольоровий" і ширше: "позначений кольором", "прикрашений". Червона вохра простежується ще від неоліту. Найімовірніше, що в первісних ритуалах вона заступила кров. Залишаючись невіддільним від тілесної символіки крові, червоний прийняв на себе значення священності земної, виявленої у теплі та красі. Ця барва зблизилась із поняттям красивого аж до того, що значення кольору витіснило в слові "красний" вихідне значення краси.

Зі словом красний (красивий, цінний, парадний) у різдвяних піснях пов'язане народне розуміння краси та добра:

Ой, красна, красна калина вь лузі,
А Гануся краща у батенька

(Ушицк. уєзд).

– Ой, славен, явен, красний Андрійко, – Святий вечір![9]

щедрівок...– № 1–2.– С. 22.

[4]Толстая С. Красный // Славянские древности. Этнолингвистический словарь.– Москва, 2004.– Т. 2.– С. 462–464.

[5]Brückner A. Słownik etymologiczny języka polskiego.– S. 76–77.

[6]Паллас И.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи.– СПб., 1908.– С. 33.

[7]Буслаев Ф.И. Историческая хрестоматия.– Москва, 1861.– С. 1177.

[8]Китова С. Симфонія кольорів у лексиці колядок і щедрівок...– С. 22.

[9]Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-

– *Де не взявся тут красний молодець, красний молодець, молодий Андрій*[10].

– *Поза ворота мурава золота, ходит таночок красних дівочок; наперед ходит красна Марися*[11].

У понятті красний, що є властивістю гарного, поєднується розуміння кольору як найкращого та визначення краси загалом. Колоризми *красний-красивий, прекрасний* часто вживаються при описах людини, її зовнішності, для вираження моральної якості "хороший", можуть використовуватись також зі значенням блаженний, святий.

Там дівчина та купалася,
Морским милом умивалася,
В ясне люстро [ви](о) глядалася,
Своїм личком **красувалася**...

(Чуб. V., 579–80).

* * *

А на тім ложу красний молодець
Красний молодець, премудрий стрілець.

(Кол. Голов. IV, 40. Золочів. окр.).

У дівочих колядках оспівується краса господаревої дочки: "Красна, рясна у лузі калина, Та ще *красивіша* у батька дочка...". Для хлопців дівчина має або бажає мати очі як терен, щічки – як червоний мачок, коси, як "жовте тіло".

Дай же ми Боже таке личенько... як калинонька, оченька... як чорний терен, косоньки... як павононька (павой).

(Гол. IV.132.)

Немало у колядних текстах порівнянь на зразок "як мак, як вишня". Колір у них, здавалось би, зашифрований, але він вгадується, хоч саме кольоропозначення відсутнє. Поруч із нейтральними, закріпленими у фольклорній традиції порівняннями, застосовуються й оригінальні сполучення, що слугують засобом підсилення глибини, яскравості, насиченості кольору.

У різдвяних колядках чи щедрівках часто головними є образи членів родини. Центральним змальовано образ господаря та господині (господар – красне сонце, господиня – ясний місяць), за ними дітей, домашніх тварин, маєтку. Широковідоме словосполучення *красне сонце* використовується переважно при створенні пісенного образу жінки, матері, коханої дівчини. *Вибирай же ся, вибирай же ся, красна дівчино, з нами*[12]; – *Бодай здорова, красна дівойко! Красна дівойко, подь ти за мене*[13]; *Жарке сонечко – Володимирко, весел місячик – красна дівонька*[14]. Як поетичний засіб воно вживалось ще у "Слові о полку Ігоревім", у якому красні дівки загальна характеристика молодого жіноцтва.

Колір краси вживається не лише при описі жіночого образу, красний красить все довкола. Красним стає все, що її оточує. Колядники красно співають про красну панну (але панночко, все як квіточко), що красно хустки прала, красно біль білила, одягала красну сукню, красні чобітки[15].

Подібними барвами вимальовується й образ юнака чи молодого князя. Сам він часто називається сивим соколом, яструбом, голубом тощо.

Ой из-за гори, з-за зеленої
Выходит же нам чорна хмаронька,
Але не э-ж то чорна хмаронька,
Але но э-ж то наперед овец,
Наперед овец **красний молодець**.

Красний молодець – переможець багатьох битв, він перемагає *чорного* тура, дикого вепра, люту змію. Його супротивники постають як міфічні істоти із *золотими чи срібними рогами* (іклами, копитами), з незвичайними можливостями. Опозиція "сонце-золото" найчисленніша у колядних піснях. М.Грушевський з цього приводу писав: "Ті описи багатства, життя, краси, мудрості господаря, котрі містять вони, се не прості поетичні прикраси-перебільшення: се магічні закляття на

Ходаковського (З Галичини, Волині, Поділля, Придніпровщини і Полісся) / АН УРСР. Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т.Рильського; Упорядник, текст. інтерпретація і коментар О.І.Дея.– К.: Наук. Думка, 1974.– С. 174.

[10] Золотослов: поетичний космос Давньої Русі / Упоряд., передмова М.Н.Москаленка.– К.: Дніпро, 1988.– 240 с.

[11] Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського...– С. 147.

[12] Народні пісні в записах Івана Франка / Упоряд. О.І.Дей.– К.: Музична Україна, 1981.– С. 52.

[13] Золотослов: поетичний космос Давньої Русі...– С. 170.

[14] Там само.– С. 56.

[15] Колядки і щедрівки, зібрав В.Гнатюк. Т. II // Етнографічний збірник XXXVI.– Львів, 1914.– С. 153.

щастя, оперті на вірі в чудодійну здібність слова наводити те, що ним сказане... Обрядові і пісенні поздоровлення і величання – се рід закляття на щастя, на здоровля, котре й досі заховалося в усній традиції"[16].

Що "сімсот хлопців" є парубоцькою громадою, зауважив ще М.Грушевський. Це ще не княже військо, як виявляється пізніше, а просто "товариство", група другів-молодців, молодецька громада, парубоцька верства, така, яку стрічаємо у різних примітивних народів[17].

За свою службу члени громади просять: платні і нагород: "по ясній стрілці, по *красній* дівці"[18]; "на рік по сто *червоних*"[19]; "*по сто червоних*, по коникові, по шабельці, по парі суконь, по шапочці, по панночці"[20]; "по *ворон-коню*, по в'язці сіна, по шаблі *срібній*"[21]. Газди і колядники нерідко називали найменшу монетну одиницю – колядний крейцер – червоним, може, від кольору міди[22]. "Абис такий чесний, величний перед панами, перед громадами, як цес *червоний* перед нами! – бувайте здорови, тай святкуйте здорови!".

Там гречний панич воcько збирайе
Львіў войувати, панни шукати...
Винесли йому миску **червоних**
Він тото бере, тей не дьикуйе.
(зібрав др. Іван Колеса у с. Ходовичах).

У колядках військові атрибути червоного кольору майже не зустрічаються. Проте, Володимир Гнатюк усе ж зафіксував один колядний текст, в якому співається:

Гей то молодці добиранії!
Червоні *барви з ясними мечи,*
Яру пшеницю ми бо зіжнемо[23].

За словами дослідника Ю.Фігурного, червона (пурпурова) барва неодмінно фігурувала у спорядженні фахових воїнів у загальноіндоєвропейській військовій традиції[24]. Давні слов'яни, як вважає дослідник, також не були винятком у цьому плані. Одна з основних військових відзнак, так звана чілка (чолка), яка спершу мала вигляд довгої жердини, прикрашеної кінським хвостом, жмутами трави, гілками дерев і т. і., згодом прикрашалась великим клиноподібним шматком яскравої тканини, переважно червоного кольору[25]. За часів Київської Русі трикутні полотнища прапорів також переважно були червоними. Термін "червлений стяг", "червлене знамено" широко вживається у давньоукраїнських літописах і означає "багряний" або "червоний" колір бойового прапора[26], про них співалося ще у давніх колядах.

– Ти ж, пане козаченьку, да їдь до короля,
Да їдь до короля, позивать сокола.
Дасть тобі король **червоную** *корогов,*
А королиха – полумисок **червінців**[27]....

У зимових щедрівках та колядах доволі часто натрапляємо на відтінок червоного – **багряний (багровий)**. Отим темно-червоним відтінком передано колір квітів, дерев. "Ой чого ти, роженько, сама в городі, / Рожа моя повна, червона, багрова?" (Із рукоп. збірн. Куліша).

Ой в ліску, в ліску, а в жовтім піску
Росте деревце, тонке, високе...

В листок широке, в цвіток **багрове**,
В цвіток багрове, в верху кудряве...

Вживання багрового[28] кольору зумовлене та-

[16]Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн.– Т. 1.– К.: Либідь, 1993.– С. 136.

[17]Там само.

[18]Народні пісні в записах Івана Вагилевича / Упоряд., вступ. стаття і приміт. М.Й.Шалати.– К.: Музична Україна, 1983.– С. 64.

[19]Там само.– С. 64.

[20]Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі...– С. 97.

[21]Там само.– С. 96.

[22]Свєнціцкий Іларіон. Різдво Христове в поході віків (історія літературної теми й форми). Збірки Нац. Музею у Львові.– Львів, 1933.– С. 178.

[23]Гнатюк В. Колядки і щедрівки // Етнографічний збірник.– Львів, 1914.– Т. І.– С. 128.

[24]Фігурний Ю.С. Історичні витоки українського лицарства: Нариси про зародження і розвиток козацької традиційної культури та національне військове мистецтво в українознавчому вимірі.– К.: Стилос, 2004.– С. 85.

[25]Там само.– С. 87.

[26]Там само.– С. 88.

[27]ЧЕРВІНЕЦЬ – назва іноземних золотих монет (дукатів, цехинів) у Московському князівстві. Золотий вміст червінця становив 7,74234 г чистого золота.

[28]**багровий (пурпурний)** – темно-червоний або яскраво-

кож бажанням підсилити інтенсивність барви червоної.

Ой з-за гори високої,
Ой дай Боже!
Відти іде три колясочки:
Перша колясочка **багровенькая**,
Друга колясочка червоненькая,
Третя колясочка золотенькая.
А в тий **багровенькій** *сиділи єі служеньки,*
А в тий червоненькій гречная панна,
А в тий золотій єі миленький[29].

У колядці, записаній Павлом Чубинським під час етнографічної експедиції, мовиться про три різнокольорових колясочки: багровеньку, червоненьку та золотеньку. В контексті пісні одразу відчитуємо сакральність та культурну продуктивність числа "три", символіку якого можна вбачати у назвах багатьох речей, згадавши три киліхи з трояким вином, три царі зі Сходу, три празники в гості, три столи Стусові, три свічі та колачі чи інші.

Одним із втілень сонця вважався образ жіночий, образ господині-дружини місяця, матері зірок. Цей образ з'явився, як вважають учені, за часів матріархату. Сонце, місяць і зорі утворюють небесну родину.

Червона барва, як часткове уособлення сонця, фарбує у червоне колясочку[30], у якій сидить гречна панна. Її миленький-місяць сидить у золотій, хоча частіше його супроводжує в різдв'яних піснях срібний колір. І врешті зорі, маленькі служеньки возсідають у багровенькій, дещо нижчій (за подібністю до кольору, багровій, як відтінку червоної). Усі вони прибувають на своїх колісницях у певен час і на визначений його відлік, щоб відійти і прийти знову.

У відомій колядці "Ой в ліску, ліску, на жовтім піску", записаній І.Франком на Галичині, багряним цвітом квітне високе й тонке деревце, як прообраз дерева світового чи прадерева. У золоту корону та багряне корзно буває вбраним також сонце.

Ой в ліску, в ліску, на жовтім піску
Росте деревце високе, тонке.
Високе, тонке в корінь глибоке,
В корінь глибоке, в листок широке,
В вершок кудряве а в цвіт багряне[31].

Зрідка натрапляємо на багряний колір у зимових колядках, присвячених господареві. Таким буває забарвлення весільного вина чи навіть пива, яким господар частує запрошених гостей.

А пан-господар собі, бай, дома, Ще й сидить покінець столу, А на тім столі три кубки стоять: В одному кубку – медок солодкий, В другім кубку – багрове пивце, В третім кубку – зелене винце. Медок-солодок – на челядочку. Багрове пивце – на колядочку, Зелене винце – та й до церківці.

Рожевий (рум'яний) – один із відтінків червоного, його дуже рідко зустрічаємо у колядках. Цей світлий, ніжний відтінок червоного вживається переважно як засіб опису обличчя. Етимологи, розглядаючи слово рум'яний, співвідносять його з лит. raumù, що в перекладі означає "м'яз, м'язове м'ясо" та чи не є доказом первісного значення "здорове тіло", "здорові м'язи".

Дай же, боженьку, таке личенько,
Таке червоне, таке **рум'яне**[32].

Колядка оспівує і зворотній процес. Із втратою здоров'я, життєвої сили та енергії людське обличчя починає блігнути та марніти

червоний колір з фіолетовим відтінком [за тлумачним словником]; В колориметрії до пурпурних відносять гаму кольорів, що утворюються внаслідок змішування червоного кольору з синім [див., напр., діаграму у кн. В.В.Шарова "Цвет и свет" (Москва, 1961)].

Із давніх часів збереглася шаноблива увага до осіб, які можуть дозволити собі здобувати дорогі продукти – у тому числі коштовні барвники: пурпур, лазурит, пізніше – кармін.

[29]Чубинський П.П. Труды этнографическо-статистической експедиции в Западно-Русский край.– Т. 2.– СПб., 1877.

[30]**Колясочка**, як і колесо, коло походить від праслов'янської форми із розширенням основи на –ес, позначає предмет, який рухається, блукає, котиться. Виступає синонімом до слів: візок, мажа, хура, фіра.

[31]Відд. рукописів Інституту літератури.– Фонд І.Франка.– № 3.– Од. зб. 4056.– Арк. 33 (Запис: 1849 рік в Галичині).

[32]Колядки та щедрівки...– С. 244, 254, 292.

Румняне личко поблєдло,
Свою красу гдесь подѣло;
Уже блѣде, нерумяне,
Як лист в осени зовяне.

Рожевою барвою наділені квіти, а з ними порівнюються господареві діти.

(А у нашого господаря) Золота верба,
А на тій вербі золота кора,
А на тій вербі рожеві квіти.
Ой то не верба – Йванкова жена,
Ой то не квіти – то Йванові діти...

В колядці співається про панну Марію, що свого сина білого купала, а, укупавши, на престолі положила й **рожаву** квітку йому в ручку дала. *Ой квіто, квіто,* **рожава** *квіто ясная, усему світу, усему світу дивная!*

(г. Дубище; зап. О.Пчілки, № 11)

.

Буковинська дослідниця народознавства Гарафіна Маковій у своїй праці "Очі згори" зазначає: "...Кожен колір мав свою символіку: рожевий – від Бога, бо "це – цвіт сонця", то щоб сонце не заходило з твоєї судьби". Синій – від води, то "най тобі буде, як з роси та води"[33].

З густішою наповненістю звучать відтінки вишневого, малинового, макового кольоропозначень. Часто вони бувають засобами метафори, епітетами, кольори проглядаються асоціативно завдяки подібності чи порівнянню забарвлення та образу, що виникає в уяві. До прикладу, образ "кривавих рік" зустрічаємо лише в колядках-баладах. Колір допомагає створити картину загибелі героя. У величальних піснях цей образ не зустрічається[34].

Дослідники стверджують, що кольорова ознака появилась у мові в діахронічній послідовності. А, власне, червоний вважається одним з перших розрізнюваних кольорів, який несе в собі глибокий зміст та символіку. В українському фольклорі, а колядному зокрема, простежується велике значення вогню як символу, сутності, середини, єства світового дерева. Тема крові, як і сонця, здавна була сакралізованою та забороненою для українців.

Багряний і рожевий, як відтінки та синоніми червоної барви також наповнені символічними значеннями в уяві народу. Стоячи в опозиції за колірною ознакою та емоційною насиченістю, вони несуть в собі різні смисли та навантаження.

Кольорова палітра у зимовій пісенній поезії виражена у всій своїй повноті. Бо ж колір є не лише засобом для малярства, а й виразником емоцій, ідей, показником пізнання природи, духовного рівня суспільства, естетичних досягнень. Бо кожний народ виробляє своє відношення до кольору й виражає через колір свої почуття, кольорові образи, створює своє кольорове оточення.

Отож кожен колядний текст стає білою канвою, на яку носій твору нашиває свої узори власними, краще або ж гірше дібраними кольорами. У колядках можуть відлунюватися також емоційні враження, культурні погляди, звичаї, вірування, що свідчать про первісне бачення людиною довкілля.

Кожне кольоропозначення несе за собою цілий синонімічний ряд, який може відображати національну мовну картину світу, важливу етнокультурну інформацію, подібно як і емоційне навантаження кольору. Образні асоціації наштовхують на зіставлення зі всім, що входить у досвід свідомості людини (природа, людина, час, простір, історія, думка, емоція, річ), проте в більшості випадків використано образ традиційний. Кольорові протиставлення побудовані на семантичних опозиціях, які наскрізь пронизують вимір людського життя.

Таке мотивування та асоціації мають в своїй основі життєвий досвід, який доповнюється міфологічними, релігійними й естетичними поглядами. В загальному контексті колір завжди був відображенням ідей, елементом вторинної мовної картини світу.

---

[33]Маковій Гарафіна. Очі згори: народознавчі новели / Г.П.Маковій.– К.: Генеза, 1996.– 496 с.

[34]Китова С. Симфонія кольорів у лексиці колядок і щедрівок...– С. 23

Статті



Тетяна ФАЙНИК

ПИТАННЯ СВІТОГЛЯДНИХ ЗАСАД НАРОДНОГО БУДІВНИЦТВА В ДОСЛІДЖЕННЯХ ПАВЛА ЧУБИНСЬКОГО

Tetyana FAINYK. The Problem of World-Viewing Principles in Traditional Folk Building at P.Chubynsky's Studies.

Серед зібраних П.Чубинським матеріалів є такі, що цікаві для вивчення світоглядних засад народного будівництва. З наведених ним матеріалів постають народні уявлення про світобудову, про віру в одухотворення всієї природи, її персоніфікація. Він фіксує народну звичаєвість, що супроводжувала будівництво житла. Є в записках і побутуючі серед народу сентенції щодо поводження людини по відношенню до окремих конструктивних елементів будівлі. П.Чубинський доводить, що у ході тривалої духовно-природної практики формується етнічне осердя нації.

Світоглядні уявлення, що становлять серцевину традиційної культури кожного народу, були і залишаються в полі зору дослідників-народознавців. Вони розкривають глибинні найсуттєвіші і найпотаємніші джерела виникнення й розвитку різних явищ духовного і матеріального буття кожного народу, його правдивої історії. Уявлення про будову світу, місце людини і оточуючих її предметів у ньому, зафіксовані у міфах, легендах, віруваннях тощо, проливають світло на філософію націй і народностей від найдавніших часів, що дає можливість судити про час їх розселення на земному просторі, про впливи і взаємовпливи культур народів-сусідів, їх давність і значущість. Про давність і самобутність культури українського народу, її виразність, що постає в міфах і легендах, які привертали увагу видатних вчених, з гордістю зауважує В.Гнатюк: "І коли Ви переглянете слов'янську мітологію – чи Михаля, чи Нідерлього, побачите, що найбільша частина матеріалу, на якім вони опираються, наша українська". Про це він пише Івану Панькевичу в червні 1923 р.[1].

Досить велику зацікавленість до народного світогляду виявив Павло Чубинський. Зокрема, серед зібраних ним матеріалів є такі, що є цінними для нас з точки зору вивчення світоглядних засад народного будівництва.

З наведених П.Чубинським матеріалів постають народні уявлення про світобудову, про потребу усвідомлення кожним при організації свого найближчого життєвого простору, у першу чергу житла, дотримуватись тисячоліттями встановленого ладу взаємовідносин поміж ними. У залежності від місцезнаходження цього найближчого життєвого простору на планеті у кожного – своє розуміння, своє бачення у близьких для кожного барвах і образах. Тут принагідно наведемо слова сучасної української письменниці Марії Влад, яка почерпнула свою мудрість про народне будівництво від своїх пращурів: "Як будується хата? Та так, аби було в ній добре жити – відповість кожен. І піч, і комин, і жердка для убрання, і лави, і стіл, і колиска – все на своїм усталенім місці, як у кожнім житлі людськім. Так то так, але ж від першої підвалини до останньої дошки, валька, сніпка українська хата особлива, бо подібно до своєї споруди-оселі, українці збудували свій світ, усесвіт. До усього дотягнулася прудка народна гадка – здогадка: нема нічого такого на землі й на небі, щоби його не сягнула, не осмислила, не встаткувала глибинна мудрість вишліфуваного в часі покоління виміру. І воно вже вічне, бо люди ним здавен користуються. Отже кладу хату згори, а не звикле – знизу, як світ будувався – згори, український космос"[2].

В записах П.Чубинського ми знаходимо властиві українцям розмірковування про небесний простір, про співвідношення людських дій і подій до сил небесних: "Це що ми бачимо над собою

[1]Кирчів Р. Міфологія Володимира Гнатюка // Гнатюк Володимир. Нариси української міфології.– Львів, 2000.– С. 7–37.

[2]Марія Влад. Стрітеннє. Книжка гуцульських звичаїв і вірувань.– К., 1992.– С. 10.

синє, да це ще ни небо, а це облоки, а те, що ходить попид облоками, до то хмара, така густа, як холодець: вона часом падає на землю... Синих облоків є аж сим, а восьме вже справедливе небо, де сидить Бог на золотим крисли і янголи літають. Справедливе небо не синє, а червоне, як коли да воно розчиняється, тільки на яку-небудь оказию: на войну, або на помиряк, або на голод"[3]. Мабуть, у зв'язку з цим обумовлений звичай в українських хатах вище долівки наносити на стінах червону лінію-облямівку – знак вогню.

Ще на нижчому розумовому рівні людина підсвідомо навчилася поєднувати в думках ті явища й речі, які зустрічалися їй поєднаними в дійсності. Ця асоціативна здатність людського розуму лежить в основі народної творчості. Віра в одухотворення всієї природи, персоніфікація її – коли в найдрібніших подробицях довколишнього світу бачиться вияв особистого життя чи волі – найголовніша причина перетворення фактів повсякденного досвіду у вимисел. В усі часи у різних поколінь духовний досвід виявляється в найрізноманітніших поняттях та формах, але сутність усіх виявів єдина – осягнення й осмислення основоположних знань людського буття. В міру усвідомлення підняття людини до вищих духовних ідеалів вдосконалювались образи, символи духовних начал. Так у ході тривалої духовно-природної практики формується етнічне осердя нації.

Загальновідомо, що власному житлу, його будівництву й облаштуванню українці надавали великого значення.

На певному етапі свого розвитку, з осягненням істини, що житловий простір має поєднувати в собі чотири сторони світу, народ у своїй творчості і звичаєвості, що супроводжувала будівництво житла, вдається до аналогій та ворожінь. Їх зафіксував П.Чубинський: "В самий перед, там де думаєш встановить хату, треба на всих чотирьох углах понасипати по купци жита; та як переночує теє жито та ніхто його не займе, то там можна хато строить. А як переночує та хто-небудь поворушить жито, то там не можна строить, через те не можна, що там чорти будуть товктись: "Де треба строить хату, то перше треба назначить мисце по всих чотирьох углах, понасипувать ямки да й понасипати пшеници; як нищо не поисть да троє суток, то те мисто благополучне и там можна хату закладать"[4]. Подібні звичаї існують на всій території України.

Є в записах П.Чубинського й інші побутуючі серед народу сентенції щодо поводження людини з окремими конструктивними елементами будівлі при будівництві, як, наприклад: "Як хату роблять, то не можна бить по сволоку довбнею й сокирою, щоб голови не боліли. Ще кажуть не буде в тій хати життя доброго"[5]. Тут сволок символізує те високе небесне, що покриває житловий простір людини й утримує рівновагу між ними, і з ним потрібно поводитись шанобливо.

З найдавніших часів з метою умилостивлення вищих сил, яким повинні люди підпорядковуватись у будівництві, існують різні форми жертвоприношень, що відзначаються оригінальністю в різних регіонах України. Іноді вони пов'язані з ворожбою, як, наприклад, у звичаї, зафіксованому П.Чубинським; "Назначив место для пост ройки дома, хазяйка печет несколько хлебов и на одном из них делает какую-нибудь заметку. Испекши хлеб, осматривают намеченний і гладок ли он или нет? В первом случає хозяину будет жить хорошо, во втором – плохо, и тогда он обращается к "ворожбитам". Вечером в день печения хлеба, берут сухой овечьей шерсти, раскладивают на место, назначенном для пост ройки дома и на шерсть ставят порожний горшок. На другой день утром вижимают шерсть, и если окажеться хоть одна капля води, то єто служит очень хорошим признаком, и наоборот"[6]. Тут фігурують узвичаєні в народних жертвоприношеннях хліб, а також суха овеча шерсть. Овеча шерсть, а не сам "агниць" чи його шкіра – ця символіка засвідчує вже про досить пізнє походження вірування.

Можна говорити також, що П.Чубинський віддає належне при дослідженні народної культури акцентуванню на відображенні у народній звичаєвості та віруваннях головного напряму трудових занять, у даному разі українців-хліборобів і скотарів (хліб і овеча шерсть). Овеча шерсть в українській обрядовості символізує достаток,

[3]Чубинський П. Мудрість віків.– К., 1995.– Кн. І.– С. 12.

[4]Чубинський П. Мудрість...– С. 111.

[5]Там само.

[6]Там само.

хліб, зерно, жита – життя і благополуччя. "Размерив для избы место, вяжут дерево, потом копают ямы для столбов, в эти ямы сыпят рожь, для того чтобы Бог дал житья и жизнь, – на "довгий вик", потом на ночь кладут в каждый из четырех углов по "целушке" хлеба и стаканчику воды. Это делается для того, чтобы узнать, счастливо ли то место, где закладывают дом. И если на другой день застают в таком же виде хлеб и воду, и если вода прибудет так, что переливается через край, то это считают весьма хорошим признаком, а если застанут хлеб и воду тронутым, то считают несчастием, и такой человек неохотно уже строит дом, а иные сейчас обращаются к знахаркам или же к "ворожбытам". І ще "перед постройкою сарая кладут на 4 углах избранного места по краюшке хлеба и горсти ржи. Если рожь и хлеб – нетронуты – избранное место годится для постройки"[7].

Звернув увагу видатний дослідник і на міфоностичне творення значень/сенсів, у яких присутня парадоксальна логіка зовнішнього-внутрішнього. Шляхом ритуально-містеріальних дій один простір безкінечно переходить в інший, формується в універсальний. "Хата, палац, місто, фортеця – це начало жіноче, але якісна риса чоловіка, одна з його можливих актуалізацій"[8]. Фольклорна культура відтворює екзистенцію людини як модальність відношення жіночого начала (внутрішнього) до чоловічого (зовнішнього) і навпаки. Жінка-мати ховає в собі зародок нової людини так як піч ховає в собі вогонь – начало традиційно чоловіче, а чоловік, одружуючись, стає охоронцем дому і тим самим вміщує в собі начало жіноче, як об'єкт безкінечно малий. У фольклорі постать дівчиноньки, жінки, матері, Баби Яги пов'язані з власним оточенням – хатою, містом, полем, труною – різними площинами універсального простору, а отже, є тільки персоніфікованими обставинами, іменами власного місця.

У фольклорних текстах присутні всі можливі варіанти жінки-простору: незаймана дівиця, дівчинонька, наречена, що відповідають образам білої хати (укр.), білого двору (пол., болг.), білого міста (болг.) чи фортеці, жінка заміжня, мати – це хата, чи місто – "жінка-фортеця".

Ось кілька мотивів воєнного нападу:

Ой заграно, забубнено ранейко,
Збирайся, князю Івасю, борзейко,
Та поїдемо тихим Дунаєм до замку,
Постаємо си в три рядочки на ґанку,
Там будемо білий камінь лупати (розбивати мури),
Чей би ся могли молоду Марисю достати.

"Серед тисяч мотивів, які збіглись у варіантах XIX віку (тисяч – цілком арифметично: один звід Чубинського містить до півтори тисячі п'єс).

Тихо, тихо, лотоками
вода йде, –
Що сестриця до братика
чолом б'є:
Ой виметай, братику,
новий двір,
Та застилай, братику,
тесов стіл,
Та наповняй, братику,
кубочки.
Привітай же, братику,
дружечки!
Ой до двору, дружечки,
до двору,
Нахиляйте сосонку
додолу,
Принесемо сосонку
додому,
Поставимо сосонку
на столі"[9].

Простір хати, міста – це сфера "культурна", змодельована чоловічою рушійною силою – будівничим і господарем – і з "хаосу" природи трансформована у залюднений "космос". Чоловіка сприймали у сільському середовищі селян як соціально зрілого лише тоді, коли він міг самостійно збудувати будинок.

Ой там на горі дим, не дим?
Ой там Василенько дом робив,
Да всю ніченьку не всипав

[7]Там само.– С. 110–111.

[8]Конєва Я. Фортеця на ім'я жінка у писемному фольклорі слов'ян // Народна Творчість та Етнографія.– К., 2006.– № 2.– С. 71–73.

[9]Потебня А.А. Объясненія малорусских и средне народных песен.– Варшава, 1887.– С. 622.

Собі дівчину прикликав:
Ой чи будеш ти жоною,
Моїм дочкам слугою?[10].

Уявлення про конструкцію житла, його форму, розташування його окремих елементів змінювалися у зв'язку із змінами уявлень людини про будову всесвіту, про своє місце в ньому, про значення її житла, що і відмежовує, і водночас поєднує її з живою природою і зі світом.

У низці народнопоетичних творів, які привернули увагу П.Чубинського, відобразилась еволюція житлового будівництва та поглядів людини, зокрема українця, на житло, його будівництво. Українці всіляко намагалися вдосконалити своє житло, щоб воно було його надійним прихистком, з другого – вони шукають можливості поєднатися з живою природою, з усім Божим світом. Цікаві в цьому відношенні записані вченим легенди про прорубування вікон у хаті. Світло в народній демонології пов'язане з дією добрих, божественних сил, темрява – злих. Дім стає сприятливим для життя тільки тоді, коли ним оволодівають добрі, світлі сили. В одній з цих легенд народ трактує появу вікон в хаті як добру волю Бога. За легендою світло в дім ніяк не міг занести в мішках Чорт, хоч як не трудився: "Сколько ни тружусь, сколько ни ношу света, а в хате все таки темно. – Подари мне, – сказал Господь, – то я и сделаю. – Бери, а то мне уже наскучило носить. Тогда Господь сделал три окна, и в хате стало светло. С тех пор люди начали строить хаты"[11].

П.Чубинський звертає увагу на поєднання дохристиянських і християнських світоглядних підходів у трактуванні образів живої природи, зокрема дерева, на що зверталась велика увага в традиціях народного будівництва. Серед зафіксованих ним фольклорних творів значна кількість відображає ще язичницьку тісну, нерозривну єдність людини з природою. Вся природа – загальний дім для всіх людей.

А з гори, з долу вітерець повіва,
Вітерець повіва, Дунай висиха,
Дунай висиха, зільом зароста,
Зільом зароста, великим пахільом.

[10]Чубинський П. Мудрість...– С. 110.

[11]Грушевський М. Історія української літератури.– К., 1993.– Том I.– С. 279.

Спасає його сивий олень,
На тім оленці тридесят рожків
На першім рожку терем.

На сих великих рогах – як на дереві – міститься "теремець" або світлиця, колиска, що в інших варіантах висить на чудеснім дереві, золоторечій сосні або золотогілій яблінці – і в ній пеститься молодець або дівчина, котру величають – один з популярних величальних мотивів:

А в чистім полі стоїть яблінка,
На тій яблінці золота гильця,
А на тій гильці чей колисочка[12].

Подаються відомості й про добрі, сприятливі для будівництва житла людей дерева і, навпаки. Наприклад:

"**Сосна**. (*Холмская Русь*). Постоянную зелень сосны объясняют особенным благословением Божиим, почившим на ней с того времени, как древесина её оказалась негодною на гвозди при крестном страдании Христа Спасителя.

Ива. (*Ушицкий уезд*). Ива проклята Богом за то, что из неё делаемы были гвозди, которыми сколачивали крест для припятия Спасителя. За то её точат черви.

Дуб. (*Каневский уезд*). "Дуб минявсь з березою корою, да вона не схотила, каже: "Мене кора на свити тылькы и держыть".

Берёза. (*Каневский уезд*). "Юда хотив перше повисытьця на березі, а вона злякалась та й побилила, чырез тее вона й тепер била".

"**Суха верба**". (*Винницкий уезд*). Поверье гласит, что в сухой вербе сидит черт. Об этом говорит и пословица: "Влюбывся, як чорт в суху вербу".

"**Усохле дерево**". (*Будаевка*). "Котре дерево усохле, то не можна ёго ложыты, щоб сад не всыхав, а треба на тын стромляты".

Бузина. (*Литинский уезд*). Бузина – дьявольское произведение: её насадил черт и тепер постоянно сидит под нею, поэтому её никогда не выкапывают с корнем, чтобы не раздражать дьявола, а оставляют расти, в каком бы месте она ни была.

[12]Грушевський М. Історія...– С. 301.

Бузину называют чертовым, проклятым деревом, потому что на ней повесился предатель Спасителя, Иуда. Бузины не следует ни рубить, ни выкапывать, чтобы не навлечь на себя несчастия.

(*Винницкий и Проскуровский уезды*). Бузина считается кустарником нечистым; в особенности нельзя уничтожать корней её: сведет руки и ноги смельчаку, сделавшему это. Равным образом нельзя ничего строить на том месте, где есть старый корч бузины: это – обиталище черта"[13].

Будівництво хати у відповідності до народного світогляду – справа богоугодна. Разом з тим, її зведення, упорядкування вимагало від людини винахідливості, розуму. Тому в легендах про будівництво народ вводить образи, що втілюють у собі мудрість. Соломон за версією, відображеною в одній з легенд, першим збудував хату. В іншій легенді розповідається, як прийшов до думки збудувати дім Ной після потопу. Але світло впустила в дім божественна істота – Ангел.

"**Изба** (*Ушицкий уезд*). "Первую избу построил сатана, но, построивши, не проделал окон, и в ней было темно. Не зная, что делать, чтобы был свет в избе, сатана взял мешок и давай носить мешком солнечный свет; что принесет, выпустит в хате, а света все-таки нет. Вот приходит Бог и спрашивает его, что он делает? Сатана говорит, что он построил избу, но в ней темно, как ночью, а хотелось бы, чтобы было светло, как бывает на дворе днем.

– Сколько ни тружусь, сколько ни ношу света, а в хате все-таки темно и темно.

(*Литинский уезд*). "До потопа люди не умели строить домов и жили под открытым небом. После же потопа, когда наступила сильная зима, Ной выстроил для своего семейства деревянный шалаш, вроде какой-то конурки, и в ней проводил несколько зим. С увеличением семейства Ноева он построил большой шалаш; наконец, усовершенствовавшись в плотничьем искусстве, он построил маленький домик. Первые после Ноя домики всегда строились без окон; одна женщина, желая осветить свой домик, схватила решето и начала бегать по двору, желая уловить луч солнца. Во время этого занятия ей явился какой-то человек, наверно ангел, и, посмеявшись над нею, сказал:

– Дурна ты, баба. – Взял затем топор, прорубил в доме дыру, и таким образом комната осветилась. Увидев это, женщина сказала:

– Все это хорошо, но как я стану защищать свою избу от холода?

Желая помочь её горю, поясненный выше человек пошел на берег моря, нашел большую рыбу, вынул из неё пузырь и таковым закрыл сделанное отверстие в доме, не отнимая тем света. С того времени начали все подражать той женщине".

(*Винницкий уезд*). Говорят, что до Соломона не было хат и люди большею частию не были изобретательны. Но раз, посещая своё царство, Соломон увидел, что человек строил деревянную избу".

Як бачимо, в цій легенді вже віддається належне і здоровому людському глузду, і людській винахідливості, і вмінню по-доброму жити з оточуючим довкіллям, використовуючи в ньому все, у чому відчуває потребу людина.

Намагання українців забезпечити свою єдність, нерозривність з рідною природою, задобрити її, відтворити її буйне квітування у своїй хаті і навколо неї виявилося в оточенні свого житла садками, квітником, у розписуванні віконних рам, печі, одвірків, у витинанках, художньому різьбленні тощо.

Вікна і двері виступали у ролі каналів спілкування людини з навколишністю, наділялися магічними властивостями оберегів житла. Сіни відігравали визначну комунікативну функцію. З них здійснювався перехід до хати, комори, на горище.

П.Чубинський наводить народні повчання:

"Окна – это места для ангелов. На окнах всегда невидимо сидят ангелы.

(*Переяславский уезд*). "Не годыться у викно плювать, бо на викни сыдыть анол – Божий слуга".

(*Винницкий уезд*). Соломон выдумал прорубать окна, а пока он не выдумал, то люди жили в пустых темных домах".

Археологічні матеріали засвідчують, що вікно у конструкції житла з'явилося пізніше дверей. Зрозуміло, що там, де первісні люди шукали притулок (зазвичай, у печерах, ямах), вони намагалися затулити отвір, захищаючись від звірів, ворогів

[13]Чубинський П. Мудрість...– С. 95–86.

та негоди. Якщо ж йдеться про вже змайстроване примітивним способом наземне помешкання, то в ньому міг бути лише отвір для виходу диму від вогнища.

У комплексі звичаїв, обрядів та вірувань, пов'язаних із житлом, тісно переплелися елементи практичного досвіду й забобонів, раціонального й ілюзорного, язичницьких та християнських вірувань. Різниця між релігійною і, власне, народною обрядовістю ніколи не була чіткою. Традиційні звичаї, обряди й вірування мають у собі компоненти як дохристиянських вірувань, так і елементи церковної ритуалістики. Адже розвиток релігійних уявлень був поступовим, одні форми не витісняли інших повністю, нове часто нашаровувалося на старе.

Житло як один з важливіших компонентів життєзабезпечення є одночасно і формою штучно створеного людиною простору. Воно активно сприяє формуванню уявлень про зв'язки "зовнішній-внутрішній". "Зовнішній", згідно з фольклорною традицією, розшифровується як неосвоєний, дикий, природний простір типу "ліс", "поле", "гори" тощо. "Внутрішній" – відповідно "свій", "людський", "олюднений", "домашній", "хатній". Відношення "внутрішній-зовнішній" може інтерпретуватися як "належний культурі – неналежний культурі".

Посвячений з дотриманням усіх ритуалів і приписів будинок у народній свідомості фігурує як священний. У важливі моменти життя людина звертається до батьківського дому, батьківської хати, її порогів. У народній обрядовості дерев'яний поріг виступає як оберіг, наприклад, до порогів звертаються під час весільного, родильного та поховального обрядів.

П.Чубинський фіксує узвичаєне в народі правило: "На порози грих що-небудь робыть, бо не буде воно так, як хочеш".

Поріг – деталь, яка ніби замикає коло, хатній простір, виступає символом початку чи закінчення дому. За народними віруваннями – то місце перебування душ пращурів, що зв'язано з первісним звичаєм ховати мерців у хаті і часто під порогом. Тому й відомо чимало звичаїв та обрядів, пов'язаних з порогом дому. Коли наречена переходить до хати свого судженого, її переносять через поріг, бо духи пращурів нової родини ще її не знають, а тому можуть поставитися до неї не зовсім приязно.

Біля нього відбувалася церемонія єднання двох родових вогнів.

Павло Чубинський пише: "Ще виразніше виступає се при тім приході, коли дві свахи, з роду молодого і молодої, стрічаються на чолі обох сторін на порозі хати молодої, з хлібом і сіллю і з засвіченими свічками: цілуються, ставши правими ногами на поріг, і зліплюють свічки докупи на знак повного об'єднання нової пари". Ним наводиться поширена в Овруцькому повіті весільна пісня ("співанка"):

Ми з миром миро валися,
Дві свашечки цілувалися,
На першім порозі, на лютім морозі,
Да зліпили свічки докупки,
Да зведено діти до парки[14].

Поховальний обряд вимагав під час винесення труни з хати тричі стукати нею об поріг, що означало своєрідне прощання померлого з домом, пращурами. А для того, щоб його душа не поверталась, зарубували сокирою поріг з боку від середини хати.

В даній статті ми, безперечно, піддали аналізу не всі зібрані П.Чубинським матеріали, що розкривають світоглядні засади народного будівництва. Ми зупинилися лише на магістральних напрямках даної теми, хоча у видатного дослідника є ще чимало цікавих і переконливих свідчень про надзвичайно відповідальне, небуденне, глибоко духовне ставлення до всього, що пов'язане з будівництвом взагалі, з житлом, його інтер'єром та екстер'єром зокрема. Ці свідчення передані в загадках, заклинаннях, у весільній та похоронній обрядовості, народному календарі.

Таким чином, зроблені П.Чубинським дослідження народної творчості, в якій відображені погляди українського народу на будівництво, ще раз підтверджують істину, точно й чітко сформульовану геніальним М.Гоголем: "...архітектура – це літопис світу: вона промовляє навіть тоді, коли мовчать літописи, пісні й перекази"[15].

[14] Грушевський М. Історія...– С. 270.

[15] Гоголь Н. Об архитектуре нынешнего времени // Гоголь Н. Собрание сочинений: В 6-ти томах.– Т. 6.– Москва, 1953.– С. 57.

Статті



Іван НЕЧАЙ

МІРИ ДОВЖИНИ, ПОВ'ЯЗАНІ З РУКОЮ ТА ЇЇ РУХАМИ В ТРАДИЦІЙНОМУ ПОБУТІ УКРАЇНЦІВ

Ivan NECHAY. Body Measurements of Ukrainians (or Linear Measures of Ukrainians which are Based on the Hand and Simple Motions of the Hand).

Статтю присвячено дослідженню мір довжини, пов'язаних з рукою та її рухами в традиційному побуті українців. До цієї групи мір належать метроніми "п'ядь", "лікоть", "сажень", "корх", "вершок", "цаль", "долонь", "ряф", "аршин" тощо. У висновках статті йдеться про проблему взаємозв'язків метричної системи мір та лінійних мір антропометричного походження, а також запропоновано оригінальний критерій класифікації лінійних мір антропометричного походження на підставі різної основи (статичної чи динамічної) репродукції зазначеної групи мір.

Народна метрологія – сфера народних знань, пов'язана з визначенням фізичних параметрів навколишнього світу і предметів, що знаходяться в ньому[1]. Важливою складовою цієї ділянки етнографії є міри антропометричного походження, в основі яких лежать певні частини людського тіла та найпростіші рухи рук і ніг людини[2]. Навіть підбираючи примітивні знаряддя для полювання (палицю, камінь тощо), не кажучи вже про процес виготовлення одягу чи спорудження житла, людині доводилося певним чином співвідносити цей первісний мисливський інструментарій з параметрами руки[3]. Не випадково німецький вчений Оскар Віедебант зазначав, що початком будь-якого вимірювання було лінійне вимірювання (використання мір довжини[4], оскільки "лише для нього первісна людина мала від самого початку цілком природне і безпосередньо дане їй мірило – саму себе"[5].

Серед праць етнографів найповніше предмет нашого дослідження відображено в статтях про будівельну метрологію бойків та поліщуків Романа Радовича[6]. Вчений, опрацювавши значний польовий етнографічний матеріал, висунув гіпотезу про різні способи антропометричної репродукції міри "лікоть" як причину різниці у розмірах варшавського, ґданського, краківського та львівського ліктів, що використовувалися в XVI–XVIII ст.[7].

Окрім того, з точки зору етнографії написано праці Любові Граціанської[8], Любові Дорошкевич[9], Валентина Беркутова[10], Лідії Молчанової[11], Казимира Мошинського[12] та Бориса Рибакова[13].

У лінгвістичному плані привертають увагу монографія Василя Винника[14] та статті Йосипа

---

[1]Скрипник Г. Традиційні народні знання // Українці: Історико-етнографічна монографія: У 2-х кн.– Опішне, 1999.– Кн. 2.– С. 286.

[2]Див.: Рыбаков Б.А. Русские системы мер длины XI–XV вв. (Из истории народных знаний) // Советская Этнография.– Москва, 1949.– № 1.– С. 67.

[3]Молчанова Л.А. Народная метрология (к истории народных мер длины).– Минск, 1973.– С. 16.

[4]Порівняймо, напр., те, що й у метричній системі мір м^2 (одиниця площі) і м^3 (одиниця об'єму) є похідні від метра як міри довжини.

[5]Цит. за: Винник В.О. Назви одиниць виміру і ваги в українській мові.– К., 1966.– С. 13.

[6]Радович Р. Народна будівельна метрологія бойків (за матеріалами Старосамбірського району) // Вісник Львівського університету: Серія історична.– Львів, 2000.– Вип. 35–36.– С. 456–466; Його ж. Народні міри довжини будівничих Полісся (за матеріалами Київської та Житомирської обл.) // Вісник Львівського університету: Серія історична.– Львів, 2002.– Вип. 37.– Ч. 1.– С. 542–554.

[7]Радович Р. Народна будівельна метрологія бойків...– С. 459–461.

[8]Граціанська Л.М. Деякі відомості про народну математику західних областей України // Історико-математичний збірник.– К., 1963.– Вип. 4.– С. 56–65; Її ж. Нариси з народної математики України.– К., 1968.– 100 с.

[9]Дорошкевич Л. Народня математика (Спроба збирати пам'ятки з народньої математики) // Етнографічний вісник.– К., 1929.– Кн. 8.– С. 152–167.

[10]Беркутов В.М. Народный календарь и метрология булгаро-татар.– Казань, 1987.– 95 с.

[11]Молчанова Л.А. Народная метрология (к истории народных мер длины).– Минск, 1973.– 83 с.

[12]Moszyński K. Kultura ludowa Słowian.– Kraków, 1934.– Cz. II: Kultura duchowa. – Zesz. 1.– VI + 725 s.

[13]Рыбаков Б.А. Русские системы мер длины XI–XV вв. (Из истории народных знаний) // Советская Этнография.– Москва, 1949.– № 1.– С. 67–91.

[14]Винник В.О. Назви одиниць виміру і ваги в українсь-

Дзендзелівського[15], Євгена Жеребецького[16] та Аделії Кундрат[17], в яких йдеться про етимологію та семантику метрологічної лексики, в тому числі й на позначення народних мір довжини, пов'язаних з рукою та її рухами.

В контексті історичної метрології варто відзначити праці Івана Депмана[18], Олени Каменцевої й Миколи Устюгова[19], А.Лобка[20] та Олени Сидоренко[21]. Зважаючи на взаємозв'язок офіційних і народних мір, зазначимо, що повноцінне вивчення останніх без залучення праць з історичної метрології неможливе.

Оскільки до сьогодні дослідники не розглядали міри довжини, пов'язані з рукою та її рухами як окремий предмет дослідження, що знаходиться на перетині етнографії, лінгвістики та історичної метрології, ми ставимо за мету даної статті дослідити етимологічне походження зазначеної групи мір, простежити їх взаємозв'язок з метричною системою мір та запропонувати новий спосіб класифікації мір антропометричного походженння.

З доби Київської Русі відомо три основні міри довжини антропометричного походження – "п'ядь", "лікоть" і "сажень", які, за словами Бориса Рибакова, становили певну систему[22].

Міра "п'ядь"[23] в народній метрології, як, зрештою, і кожна міра антропометричного походження, не має чітко визначеної величини. Етимологічно лексема "п'ядь" близька до кореня, відбитого у дієсловах "пнути" і "напинати", оскільки йдеться про те, що пальці треба якомога більше розтягнути чи напнути[24]. Її розмір змінюється залежно від способів вимірювання, що, в свою чергу, позначається відповідними лексичними засобами[25]. Напр., на Поліссі розрізняють такі види "п'яді":

1) відстань між кінцями розтягнутих, як циркуль, великого та вказівного пальців – "п'ядь", іноді "мала п'ядь" (бл. 19 см)[26];

2) відстань між максимально розсунутими великим і середнім пальцями – "п'ядь", "велика п'ядь";

3) відстань між максимально розсунутими великим і мізинним пальцями – "п'ядь", "на всю п'ядь" (бл. 22–23 см)[27].

Обміри п'яддю здійснюються таким чином: до предмета, довжину якого слід визначити, прикладають максимально розсунуті відповідні пальці руки, а потім переставляють один палець на місце іншого в одному з напрямків (вперед чи назад)[28]. Таким чином, виходить рух на кшталт способу пересування гусениці[29]. Як наслідок, простота й зручність цього методу вимірювання призвели до того, що п'ядь, поряд із офіційними мірами, використовується в побуті селянами й досі[30].

Цікаво, що на Гуцульщині "малу п'ядь" ще ок-

кій мові.– К., 1966.– 151 с.

[15]Дзендзелівський Й.О. Спостереження над термінологією народної метрології говірок Закарпатської обл. // Наукові записки Ужгородського державного університету.– Львів, 1955.– Т. 14: Діалектологічний збірник.– С. 81–139.

[16]Жеребецький Є.П. Метрологічна лексика (міра довжини п'ядь) // Гуцульщина. Лінгвістичні етюди / Редкол.: Я.Закревська (відп. ред.) та ін.– К., 1991.– С. 43–49.

[17]Кундрат А. З метрологічної термінології українців Східної Словаччини // Наук. збірник Музею української культури в Свиднику.– Братислава, 1976.– № 7.– С. 529–561.

[18]Депман И.Я. Меры и метрическая система: Пособие для учителя.– Москва, 1954.– 128 с., с ил.

[19]Каменцева Е.И., Устюгов Н.В. Русская метрология: Учеб. пособие.– 2-е изд.– Москва, 1975.– 328 с.

[20]Лобко А. Попытка къ уравненію меръ и веса въ Малороссіи XVIII в. // Кіевская Старина.– К., 1889.– Т. XXVI.– Іюль.– С. 232–239.

[21]Сидоренко О.Ф. Історична метрологія Лівобережної України XVIII ст.– К., 1975.– 160 с; Її ж. Про упорядкування мір на Лівобережжі у XVIII ст. // Історичні джерела та їх використання.– К., 1971.– Вип. 6.– С. 154–165.

[22]Рыбаков Б.А. Русские системы мер длины...– С. 68, 78.

[23]В Чернівецькій обл. цю міру ще називали лексемою "шпант" (Граціанська Л.М. Деякі відомості...– С. 57).

[24]Винник В.О. Назви одиниць виміру і ваги...– С. 18; Moszyński K. Kultura ludowa Słowian...– S. 113.

[25]Винник В.О. Назви одиниць виміру і ваги...– С. 17.

[26]Винник В.О. Назви одиниць виміру і ваги...– С. 7.

[27]Радович Р. Народні міри довжини будівничих Полісся...– С. 544–545.

[28]Беркутов В.М. Народный календарь...– С. 60; Молчанова Л.А. Народная метрология...– С. 25–26.

[29]Винник В.О. Назви одиниць виміру і ваги...– С. 18–19; Беркутов В.М. Народный календарь...– С. 60; Молчанова Л.А. Народная метрология...– С. 26. До речі, похідна від слова "п'ядь" лексема "п'ядити" у лемківській говірці використовується як для позначення методу міряння п'яддю, так і способу пересування гусениці – п'ядака ("педака") (Див.: Верхратский І. Про говор галицких лемків // Збірник фільольоґічної секциї НТШ.– Львів, 1902.– Т. 5.– С. 459).

[30]Радович Р. Народна будівельна метрологія бойків...– С. 456–466; Його ж. Народні міри довжини будівничих Полісся...– С. 542–554; польові матеріали автора, зібрані в 2005 і 2006 рр. в Старосамбірському р-ні Львівської та в Кременецькому р-ні Тернопільської обл.

реслюють епітетами "хрома", "жен'с'ка" та "ліва". Натомість п'ядь як відстань між великим і мізинним пальцями ще називали "мужескою" та "правою"[31]. На думку Євгена Жеребецького, в основі протиставлення "хрома п'єда" – "п'єда" ("на всі пальці") лежить мотивація, суть якої полягає в тому, що при вимірюванні "малою п'яддю" середній і безіменний пальці та мізинець притискаються до долоні, тобто візуально спосіб вимірювання подібний до вимірювання покаліченою, з обрубаними пальцями рукою. Таким чином, на базі протиставлення "п'ядь скалічена" – "п'ядь здорова" було утворено решту опозиції: "ліва" – "права", "жен'с'ка п'єд" ("неповноцінна", "дефектна", "мала") – "мужеска п'єд" ("повноцінна", "добра", "велика")[32].

До речі, саме "малою п'яддю" при обмірах найчастіше користуються поліщуки[33].

Натомість на території Північної Бойківщини з п'яддю ототожнюють переважно відстань між максимально розсунутими великим і середнім пальцями руки[34]. З впровадженням в побут традиційного суспільства метричної системи мір поширилося таке співвідношення: на метр припадало 5 п'ядей (п'ядь – 20 см)[35]. Оскільки ширина сувою була сталою[36] (дорівнювала довжині берда, що становить, відповідно, 60–80 см), то п'ядями міряли лише довжину полотна[37]. Зважаючи на те, що у кожної людини довжина п'яді дещо відрізняється, в разі позичання полотна кредитор міряв полотно своїми п'ядями і таким чином знав, скільки полотна йому заборгували[38]. Невипадково збереглося прислів'я: "Найлучче ся своєю пъяддю мірити"[39].

Побутувала в українців, зокрема в Карпатах, складна міра довжини, що утворювалася шляхом додавання до "великої" або "малої" п'яді ще трьох (або двох) фаланг середнього чи вказівного пальців, яка окреслювалася лексемами: "півтори п'єди", "п'єдь і хрома" – на Гуцульщині[40]; "п'єда і хрома", "півтори п'яди" – на Бойківщині[41]; "п'єдь і великі (малі) чиколонки" – на Закарпатті[42]. На Лівобережжі, на думку Олени Сидоренко, аналогом зазначених мір міг бути метронім "п'ядь з щиколотком" ("п'ядь з корхом")[43]. Практичне застосування цієї міри відбувалося під час виготовлення постолів: шматок шкіри, з якого шиють таке взуття, повинен мати в ширину п'ядь, а в довжину – півтори п'яді (на Закарпатті – "п'єдь і великі чиколонки")[44].

Оскільки міра "п'ядь" інколи застосовується з "додатками": "корхом"/"щиколотком" і "цалем"/"дюймом", – які за певних умов можуть мати самостійне метрологічне застосування, їх варто розглянути окремо.

Отже, "корх" ("кулак", "щиколотка") – міра, що становить ширину затиснутої в кулак долоні (у місцях нижніх суглобів пальців). "Корхами", зокрема, вимірювали довжину жердин ("палок") та частин ціпа ("бича" і "цепилна"). Раніше, щоб виготовити зручного ціпа, поліщук відкладав на дубовій жердині 12 власних корхів – це була довжина "бича" і при цьому примовляв: "Магай Бог. – Здоров. – Куди йдеш? – В ліс. – А чого? – По дерево. – По яке? – По дуба. – А нащо? – На бича. – Оце капиця[45]. – А оце бич[46].

---

[31] Жеребецький Є.П. Метрологічна лексика...– С. 46.

[32] Там само.– С. 47.

[33] Радович Р. Народні міри довжини будівничих Полісся...– С. 545.

[34] Радович Р. Народна будівельна метрологія бойків...– С. 456–457.

[35] Записано (далі – зап.) 14.07.2005 р. у с. Дністрик Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Гриціва Миколи Івановича, 1932 р. н. Принагідно зауважу, що таке ж співвідношення щодо малої п'яді побутувало на Гуцульщині (Жеребецький Є.П. Метрологічна лексика...– С. 46).

[36] Франко І. Етнографічна експедиція на Бойківщину // Франко І. Зібрання творів: У 50-ти т.– К., 1982.– Т. 36.– С. 94–95.

[37] Зап. 21.07.2005 р. у с. Головецько Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Гасиджака Василя Івановича, 1928 р. н.

[38] Зап. 18.07.2005 р. у с. Грозьова Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Габака Михайла Семеновича, 1941 р. н.

[39] Українські приказки, прислів'я і таке інше / Уклав М.Номис.– К., 1993.– С. 323.

[40] Жеребецький Є.П. Метрологічна лексика...– С. 46.

[41] Радович Р. Народна будівельна метрологія бойків...– С. 457.

[42] Дзендзелівський Й.О. Спостереження над термінологією...– С. 89.

[43] Сидоренко О.Ф. Історична метрологія Лівобережної України...– С. 152.

[44] Дзендзелівський Й.О. Спостереження над термінологією...– С. 89.

[45] Капиці – нерухомі вушка при "цепилні" (довшій частині ціпа) і "бичі" (коротшій частині ціпа) (Див.: Парк української культури у Львові / Публікація Христини Маковецької // Народознавчі Зошити).– Львів, 2000.– № 6.– С. 1136.

[46] Радович Р. Народні міри довжини будівничих

Як видається, лексема "корх" семантично споріднена зі словами "крихта", "крихітний". Пор.: рос. корх – кроховой – кроха – крошка[47]. Опосередкованим підтвердженням цього може бути опис персонажа однієї з українських казок: а цей дід "сам *з корха* [*курсив мій. – І.Н.*], семи сажень борода, з семи коз калита, костуром подпирається, чмелевим пером подкидається"[48].

Як зауважує Василь Винник, на попередніх етапах розвитку лексико-семантичної системи української мови міра "корх" використовувалася також і як синонім до метроніма "жменя"[49], який позначає кількість сипкої речовини чи збіжжя, що вміщується в долоні зі стисненими пальцями[50]. Щоправда, це слово може заступати лексему "жменя" лише в словосполученні "корх землі", котре вживається у визначеному контексті: "І то не наш корх землі, що нам очі закриють"[51].

Іноді використовувалася міра "корх з вершком", що дорівнювала висоті кулака разом з довжиною відхиленого догори великого пальця[52]. Подекуди на Закарпатті вказану міру окреслюють лексемою "шух"[53].

Хоча впровадження міри "вершок" пов'язане з проникненням на українські терени [*спочатку на Лівобережжя. – І.Н.*] російських офіційних мір[54], проте на ній варто зупинитися докладніше. Зокрема тому, що на Поліссі існував її антропометричний еквівалент, який визначався шириною двох пальців – вказівного та середнього[55].

Отже, назва цього метроніма походить від слова "верх": продаючи зерно, його насипали в мірний посуд з верхом. Опосередковане підтвердження цієї інформації знаходимо у вказівці з Москви, яку в 1734 р., під час однієї із спроб уніфікації мір Лівобережної України з офіційними російськими мірами привіз із зразками "великоросійських" одиниць виміру глухівський бурмистер Гречка: "продажа на четверички[56] должна [...] производиться въ щерть (въ уровень), а не вверхъ"[57]. До речі, саме з вказаною інструкцією пов'язаний конфуз, який у своїй статті наводить Олена Сидоренко: працівники однієї із сотенних канцелярій не розуміли, як міряти хліб новим четвериком – ущерть чи уверх, оскільки досі озимий змелений хліб вимірювали вщерть, а незмелений – вверх, і вага хліба в обох випадках була [*очевидно, приблизно. – І.Н.*] однаковою[58].

"Дюймом" ("дуймом") поліщуки називали ширину великого пальця, яку звично визначали в 2,3–2,5 см[59]. Натомість в південно-західному етнографічному регіоні ще й досі можна фіксувати побутування відповідника "дюйма" міру "цаль"[60]. Вважається, що цей термін був засвоєний українською мовою приблизно в XV–XVI ст. з німецької мови безпосередньо чи через посередництво польської[61].

Вимірювання цалем відбувалося шляхом поперемінного відкладання ширини великого пальця правої та лівої рук на предметі вперед чи назад[62].

Полісся...– С. 545 (Див. також: Грінченко Б. Словарь української мови: В 4-х т.– К., 1958.– Т. 2.– С. 288.

[47]Вказаний лексичний ряд вдалося реконструювати за допомогою матеріалу, поданого в словнику Володимира Даля (Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т.– Москва, 1979.– Т. 2.– С. 199).

[48]Максимович М. Дні та місяці українського селянина: Етнографічна розвідка / Упор., пер. з рос., вступна стаття та примітки В.Гнатюка.– К., 2002.– С. 76.

[49]Винник В.О. Назви одиниць виміру і ваги...– С. 82.

[50]Там само.– С. 81–82.

[51]Українські приказки, прислів'я...– С. 106.

[52]Радович Р. Народні міри довжини будівничих Полісся...– С. 545.

[53]Дзендзелівський Й.О. Спостереження над термінологією...– С. 87.

[54]Сидоренко О.Ф. Історична метрологія Лівобережної України...– С. 151.

[55]Радович Р. Народні міри довжини будівничих Полісся...– С. 545.

[56]До 1736 р. російський загальнодержавний стандарт четверика становив 16,44 кг (Сидоренко О.Ф. Історична метрологія Лівобережної України...– С. 158).

[57]Лобко А. Попытка къ уравненію меръ и веса въ Малороссіи XVIII в...– С. 234.

[58]Сидоренко О.Ф. Про упорядкування мір на Лівобережжі у XVIII ст...– С. 160.

[59]Радович Р. Народні міри довжини будівничих Полісся...– С. 549; Див. також: Даль В. Толковый словарь...– Т. 1.– С. 512.

[60]Автор цієї роботи теж переконався в цьому, зокрема під час експедиції в Старосамбірський р-н Львівської обл. в липні 2005 р.; Див. також: Граціанська Л.М. Деякі відомості...– С. 57, 58, 62, 63.

[61]Винник В.О. Назви одиниць виміру і ваги...– С. 15.

[62]Зап. 19.07.2005 р. у с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Нагини Михайла Даниловича, 1932 р. н.; Див. також: Радович Р. Народна будівельна метрологія бойків...– С. 462. Любов Граціанська на основі відомостей, зафіксованих нею в Чернівецькій обл. в 1960–1961 рр., зауважує, що цаль – "ширина великого пальця робочої [курсив мій. – І.Н.] руки". Див.: Граціанська Л.М. Деякі відомості...– С. 57.

Похідною лексемою від зазначеної міри є "цалівка" – дошка товщиною в цаль[63]. Власне такими тонкими дошками шалювали хату[64]. В народному будівництві використовувалися також "півторачки" (1,5 цаля), "двохцалівки" (2 цалі)[65], а також "трицальові" й "чотирицальові" дошки[66].

Як уже зазначалося, метронім "дюйм" є еквівалентом міри "цаль". Аналогічно до цаля на його основі теж виникли лексеми, що позначали товщину дощок: укр. "дюймо(і)вка"[67]; рос. "дюймовка", "двухдюймовка", "трехдюймовка"[68].

За допомогою цаля вимірювалися незначні відстані: довжина цвяхів[69], товщина й ширина будівельних матеріалів[70] тощо.

Окрім використання для обмірів довжини фаланг вказівного чи середнього пальців, українці послуговувалися й їхньою шириною. Зокрема заколовши порося, його власник міг отримати "два (чотири) пальці сала"[71].

Зазначеною мірою послуговувалися і в народному будівництві. Під час підбору та заготівлі будівельної деревини на Правобережному Поліссі найбільшу цінність мали ті дерева, у яких були дуже вузькі річні кільця, незначна, товщиною "в один палець", заболонь ("оболонь") і добре розвинутий великий "стрижень" (ядро) темножовтого (буруватого) кольору[72]. В свою чергу, для спорудження оборога слід було використати гладкі, "товщиною в палець (*курсив мій. – І.Н.*) чи більше березові, вербові або ліщинові прути на 2 м довжиною чи й довші..."[73].

Наскільки поширеним і зрозумілим в народі був спосіб виміру за допомогою товщини пальців свідчить, зокрема, той факт, що Іван Нечуй-Левицький, для творів якого характерний етнографізм, послуговується ним для опису житлових будівель в карпатському с. Шляхтовій: "Декотрі хати пошпаровані й побілені між колодками *на два пальці завширшки* [курсив мій. – І.Н.]"[74]. В іншій частині того ж нарису автор знову послуговується зазначеним метронімом: "...дерево [*на стовпах. – І.Н.*] було обдерте смугами завширшки на два пальці або й на долоню [*курсив мій. – І.Н.*]"[75].

Як пояснює Василь Винник, метронім "на долонь" здебільшого використовується тоді, коли пальці виявляються недостатньою мірою для визначення товщини чи ширини предмета[76]. Напр., для позначення сала завтовшки чотири пальці вживався метронім "на долонь" (ширина долоні)[77].

Аделія Кундрат в контексті лемківської говір-

[63]Зап. 09.07.2005 р. у с. Головецько Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Оренчака Миколи Васильовича, 1944 р. н.; 11.07.2005 р. у цьому ж селі від Козолиса Івана Антоновича, 1934 р. н.; 17.07.2005 р. у с. Ріп'яна Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Свідрака Андрія Федоровича, 1931 р. н.; Див. також: Граціанська Л.М. Деякі відомості...– С. 59, 63; Грінченко Б. Словарь української мови...– Т. 4.– С. 422; Кундрат А. З метрологічної термінології українців Східної Словаччини...– С. 549. До речі, в словнику Бориса Грінченка лексема "цалівка" має два значення: дошка товщиною в дюйм і міра в 24 дюйми (Грінченко Б. Словарь української мови...– Т. 4.– С. 422). Василь Винник щодо останнього значення проводить паралелі з аналогічно утвореною назвою кравецького метра – "сантиметр" (Винник В.О. Назви одиниць виміру і ваги...– С. 15). Цалівкою також називали лінійку з розміткою в цалях.

[64]Зап. 21.07.2005 р. у с. Головецько Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Гасиджака Василя Івановича, 1928 р. н.; Див. також: Грінченко Б. Словарь української мови...– Т. 4.– С. 422.

[65]Зап. 19.07.2005 р. у с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Нагини Михайла Даниловича, 1932 р. н.; 21.07.2005 р. у с. Головецько Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Гасиджака Василя Івановича, 1928 р. н.

[66]Зап. 11.07.2005 р. у с. Головецько Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Козолиса Івана Антоновича, 1934 р. н.

[67]Винник В.О. Назви одиниць виміру і ваги...– С. 15–16.

[68]Даль В. Толковый словарь...– Т. 1.– С. 512.

[69]Зап. 09.07.2006 р. у с. Малі Бережці Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Олексюка Сергія Трохимовича, 1924 р. н.; Див. також: Граціанська Л.М. Деякі відомості...– С. 63. З цією метою послуговувалися і дюймом (Даль В. Толковый словарь...– Т. 1.– С. 512).

[70]Радович Р. Народна будівельна метрологія бойків...– С. 462.

[71]Зап. 16.07.2006 р. у с. Великі Бережці Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Олексюк Алли Васіянівни, 1927 р. н.

[72]Радович Р. Підбір та заготівля будівельної деревини на Правобережному Поліссі // Народознавчі Зошити.– Львів, 1998.– № 1.– С. 56.

[73]Там само.– С. 76, прим. 1.

[74]Нечуй-Левицький І.С. В Карпатах (З мандрівки в гори) // Нечуй-Левицький І.С. Зібрання творів: У 10-ти т.– К.: Наук. Думка, 1966.– Т. 4.– С. 370.

[75]Там само.– С. 358.

[76]Винник В.О. Назви одиниць виміру і ваги...– С. 16.

[77]Зап. 18.07.2006 р. у с. Великі Бережці Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Никитюка Сергія Васильовича, 1933 р. н.

ки (Пряшівщина) подає лексичні звороти, які виразно унаочнюють специфіку розмежування вказаних мір: "і на два пальці, і на три пальці є солонина іше тонка", "мусили сте свиню добре кормити, бо солонина є груба на долонь"[78].

Про поширеність зазначеної міри свідчить також фіксування її вживання у таких різних за специфікою контекстах: "... хліб, спечений в формі коржа завдовжки в долоню"[79]; ремінний пояс, "який в дорослих [*бойків.* – *І.Н.*] звичайно буває завширшки в долоню..."[80]; вишивка "завширшки в долоню"[81].

І досі етнографи мають можливість фіксувати відомості про одну з найдавніших мір довжини – "лікоть".

Стосовно цієї міри Роман Радович слушно зауважує, що при вимірюванні різних матеріалів (тканин, пряжі, деревини тощо) застосовувалися лікті різної довжини, тож в межах одного населеного пункту одночасно могло існувати декілька відмінних за розмірами ліктів[82]. Йдеться про те, що застосовувалися різні способи вимірювання "живим" (антропометричним) ліктем. Отже, існувало три ліктеві міри: "лікоть до будови", "тканинний лікоть" і "лікоть до пряжі"[83].

"Лікоть до будови" дорівнював відстані від ліктя до кінця витягнутого середнього пальця руки. Ним вимірювали довжину крокв, платов, стовпів тощо[84].

"Тканинний лікоть" дорівнював відстані від ліктя до основи пальців (тобто будівельному ліктю без довжини середнього пальця). Це пов'язано з тим, що при вимірюванні тканини її край затискали між великим і вказівним пальцями та "прокручували" через край ліктевої кістки й затиснуту в кулак долоню[85].

"Лікоть до пряжі" становив, відповідно, відстань від ліктя до основи великого пальця. Спосіб вимірювання пряжі був аналогічний до способу вимірювання тканини, щоправда, пряжу "прокручували" між основою великого пальця і долоні та ліктем руки[86]. До речі, на території Самбірської економії в серед. XVIII ст. виготовлення "ліктя пряжі" з поміщицької сировини прирівнювалося до одного дня панщини[87].

У Чернівецькій обл. Любов Граціанська зафіксувала такі способи антропометричної репродукції ліктя: відстань від ліктя до кінця середнього пальця і відстань від ліктя до кінця середнього пальця і через кисть руки[88]. Очевидно з впровадженням метричної системи мір перший вид ліктя почали прирівнювати до 50 см, а другий – до 65 см[89].

У свою чергу на Поліссі етнографами фіксується побутування таких двох "ліктів": відстань від ліктевого згину до кінця витягнутих пальців руки і відстань від ліктевого згину до краю затисненої в кулак долоні[90].

Ці два лікті, на думку Бориса Рибакова, використовувалися ще в період Київської Русі[91]. Для людини, зріст якої сягає 170–172 см, їх середню довжину прирівнюють до, відповідно, суми розмірів двох "великих" (46 см) та "малих" (38 см) п'ядей[92].

До речі, лікоть, який побутував на Лівобережній Україні у XVIII ст. поділявся не на п'яді, а на чотири чвертки. Його довжину визначають у 58,5 см. На думку Олени Сидоренко, якщо

---

[78]Кундрат А. З метрологічної термінології українців Східної Словаччини...– С. 531–532.

[79]Нечуй-Левицький І.С. В Карпатах...– С. 360.

[80]Франко І. Етнографічна експедиція на Бойківщину...– С. 88.

[81]Там само.– С. 90.

[82]Радович Р. Народна будівельна метрологія бойків...– С. 459.

[83]Там само.– С. 459.

[84]Там само.– С. 459. До речі, в сс. Іршавського, Тячівського та Міжгірського р-нів Закарпатської обл. донедавна побутував метронім "простий локоть", що дорівнював відстані від ліктя до кінчика мізинця (Дзендзелівський Й.О. Спостереження над термінологією...– С. 85).

[85]Радович Р. Народна будівельна метрологія бойків...– С. 459. Окрім цього, кожен наступний лікоть позначався крейдою (зап. 21.07.2005 р. у с. Головецько Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Гасиджака Василя Івановича, 1928 р. н.).

[86]Радович Р. Народна будівельна метрологія бойків...– С. 459.

[87]Инкин В.Ф. Крестьяне Самборской экономии в сер. XVIII в. (40–60-ые гг.): Дисс... канд. ист. наук. – Львов, 1954.– С. 241.

[88]Граціанська Л.М. Деякі відомості...– С. 57. Останній вид ліктя згадує і Казимир Мошинський, називаючи його "дводолонним" (Moszyński K. Kultura ludowa Słowian...– S. 115). Поширеним він був і на Закарпатті (Дзендзелівський Й.О. Спостереження над термінологією...– С. 85).

[89]Граціанська Л.М. Деякі відомості...– С. 57.

[90]Радович Р. Народні міри довжини будівничих Полісся...– С. 544.

[91]Рыбаков Б.А. Русские системы мер длины...– С. 71.

[92]Там само.– С. 69–71.

поділити цей лікоть на дві рівні частини, отримаємо величину, якій за розмірами відповідатиме міра подібна до російської "пяди с кувырком" (27–31 см), що визначалася додаванням до п'яді двох або трьох фаланг вказівного пальця[93].

Цікаво, що, розповідаючи про міру "лікоть", респондент Гасиджак Василь Іванович, 1928 р. н., з с. Головецького Старосамбірського р-ну, назвав її, на перший погляд, у незвичному фонетичному варіанті – "локіть". Можливо, він обмовився, хоча як тоді трактувати те, що Олексій Ветухов у своїй праці двічі вжив саме таке написання цієї лексеми[94], а Борис Грінченко теж подає її у своєму словнику поряд із звичною "лікоть", причому як назві одиниці виміру він надає перевагу слову "локіть"[95]. З цього приводу Василь Винник слушно зауважив: "Ймовірно, що словник відбивав тенденцію живої народної мови до розмежування різних значень одного слова у їх звуковій формі"[96].

З лексемою "лікоть" пов'язане й таке прислів'я: "Правди на ніготь[97], а прибавиться на лікоть"[98] (пор. рос. "скажешь на ноготок, а перескажут (выростет) с локоток"). Про поширеність бінарної опозиції "лікоть" – "ніготь" свідчать, зокрема, фразеологізми, подані Володимиром Далем: собираемся жить с локоть, а живем с ноготь (жилья с локоток, а житья с ноготок); сам с ноготок, а борода с локоток (мужичек с ноготок, а борода с локоток); дай с ноготок, запросит с локоток (дай волю на ноготок, а он возьмет на весь локоток); в чужих руках ноготок с локоток; нос с локоть, а ума с ноготь[99].

Розглядаючи міри довжини, в основі яких лежить рука та її рухи, слід звернути увагу на такі одиниці виміру, як "ряф" і "аршин", які хоч і є етимологічно пов'язані з метронімом "лікоть"[100], але способи їх антропометричної репродукції дещо відмінні.

Отже, міра "ряф" ("риф", "реф") побутувала на Лемківщині та Гуцульщині[101]. Вона використовувалася в ткацтві для вимірювання полотна й ниток[102]. Способи вимірювання нею були доволі різними: 1) відстань від плеча лівої руки до кінця відведеної в сторону правої; 2) від кінчика носа до кінця витягненої в бік руки[103]; 3) від кінця лівої руки до підшийної кістки правої ключиці; 4) від підшийної ямки або середини грудей до кінця витягненої в сторону руки; 5) від рота до кінців витягненої у бік руки (на бойківсько-лемківському порубіжжі)[104].

Таку різноманітність вимірювання "ряфом" Йосип Дзендзелівський пояснює тим, що з впровадженням метричної системи мір відбулося зближення метроніма "ряф" з метром. Оскільки "ря-

[93]Сидоренко О.Ф. Історична метрологія Лівобережної України...– С. 152–153. Додамо від себе, що антропометричним еквівалентом рос. "пяди с кувырком" в українців були "півтори п'єди", "п'єдь і хрома" – на Гуцульщині (Жеребецький Є.П. Метрологічна лексика...– С. 46), "п'єда і хрома", "півтори п'яди" – на Бойківщині (Радович Р. Народна будівельна метрологія бойків...– С. 457), "п'єдь і великі (малі) чиколонки" – на Закарпатті (Дзендзелівський Й.О. Спостереження над термінологією...– С. 89). Таким чином вказаний "лівобережний" лікоть дорівнює приблизно три п'яді (1,5 х 2 = 3).

[94]Ветухов О. Попереднє слово (до статті "До питання про старі українські міри, вагу та грошевий облік" І.Єрофіїва) // Народна Творчість та Етнографія.– К., 2005.– № 6.– С. 74, 76.

[95]Грінченко Б. Словарь української мови...– Т. 2.– С. 369, 375. До речі, Ярослав Тарас серед варіантів написання зазначеної міри поряд із звичними "лікоть" і "локоть" подає також і "локіть" (Тарас Я.М. Українська сакральна дерев'яна архітектура: словник-довідник.– Львів, 2006.– С. 243).

[96]Винник В.О. Назви одиниць виміру і ваги...– С. 20.

[97]Як авторитетно зауважує Василь Винник, міра "на ніготь" у практичних потребах не застосовується. Зазначений вираз вживається тільки в переносному значенні з метою надати висловлюванню більшої виразності (Винник В.О. Назви одиниць виміру і ваги...– С. 14).

[98]Українські приказки, прислів'я...– С. 322.

[99]Даль В. Толковый словарь...– Т. 2.– С. 264, 552.

[100]Зокрема, міра "ряф" походить від угорс. röf, що означає, власне, лікоть (Дзендзелівський Й.О. Спостереження над термінологією...– С. 90), а першоджерелом метроніма "аршин" є перс. araš, arš – лікоть (Винник В.О. Назви одиниць виміру і ваги...– С. 21).

[101]Остапик О. Одиниці виміру, народні прикмети та народний календар // Лемківщина: Історико-етнографічне дослідження: У 2-х т.– Львів, 2002.– Т. 2: Духовна культура.– С. 128–129; Сявавко Є.І. Традиційні народні знання // Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження.– К., 1987.– С. 268.

[102]Там само.– С. 268.

[103]До речі, англійський ярд, який було впроваджено королем Генріхом I в 1101 р., якраз дорівнював відстані від кінчика носа короля до кінця його середнього пальця: Депман И.Я. Меры и метрическая система...– С. 16–17; Ланжевен Л. История введения метрической системы: Вековая борьба за единые меры // Курьер ЮНЕСКО.– Москва, 1962.– № 3.– С. 20.

[104]Остапик О. Одиниці виміру, народні прикмети...– С. 129.

фом" послуговувалися здебільшого жінки[105], кожна з них знала, яким саме способом антропометричної репродукції вона може відміряти метр[106].

У XIX – на поч. XX ст. основною офіційною мірою довжини на територіях, що перебували в складі Російської імперії, зокрема, й на Поліссі, був "аршин"[107] (в переводі на метричну систему до 1835 р. його розмір дорівнював 72 см, а з 1835 р. – 71,12 см[108]).

Ясна річ, не кожен селянин міг придбати собі мірило з позначеним на ньому аршином, тож слід було або придумати антропометричний аналог цієї міри, або ж прирівняти аршин до вже існуючого способу репродукції якоїсь із народних мір (як це, напр., сталося у випадку з офіційною мірою "четверть", якій відповідала народна міра "п'ядь"[109]). Зокрема на Поліссі таким відповідником "аршина" була довжина відведеної вбік руки – від плеча до кінця витягнутих пальців[110]; інколи "аршин" визначали як середній крок[111].

Однією з найдавніших народних мір антропометричного походження є "сажень"[112]. На Поліссі етнографами зафіксовано співіснування двох різних "сажнів", які антропометрично відтворювалися двома різними способами: більш поширений "сажень" – це відстань між кінцями середніх пальців, розведених в протилежні боки на рівні плечей рук; інший "сажень" ("косий сажень"[113] визначався відстанню від землі до кінця середнього пальця витягнутої вгору руки[114].

Вважається, що у людини зростом 170–172 см довжина першого "сажня" дорівнювала приблизно 176 см, а другого – 216 см[115].

"Сажень" на Поліссі поділявся на дві рівні частини – "полусажні"[116]. Таким чином, половину більш поширеного першого "сажня" ототожнювали з відстанню від грудної ямки до кінця відведеної вбік руки, а "полусажень косий" – з відстанню від п'ят до "пупа"[117].

Серед бойків Старосамбірщини етнографами теж зафіксовано ці два види "сажня". Щоправда, перший з них (горизонтальний) ще називали "правдивим" або "давнім" сяжнем, а другий – "новим сяжнем". Зазначеними видами сажня користувалися, відповідно, при закупівлі паші для худоби і для обмірів у будівництві[118].

До речі, Іван Франко опосередковано згадує про два зазначені види сажня в контексті опису бойківських кадубів[119], розміри яких "такі, що

[105] Як відомо, ткацтво було одним із найдавніших "жіночих" занять. Див.: Никорак О.І. Українська народна тканина XIX–XX ст.: Типологія, локалізація, художні особливості.– Львів, 2004.– Ч. І: Інтер'єрні тканини (за матеріалами західних областей України).– С. 115.

[106] Дзендзелівський Й.О. Спостереження над термінологією...– С. 90–91.

[107] Радович Р. Народні міри довжини будівничих Полісся...– С. 549.

[108] Каменцева Е.И. Историческая метрология.– Москва, 1978.– С. 38.

[109] Рыбаков Б.А. Русские системы мер длины...– С. 69. До речі, Борис Грінченко, очевидно, з метою надати більшої чіткості тлумаченням слів у своєму словнику, визначає п'ядь як міру, що дорівнює приблизно четверті аршина (Грінченко Б. Словарь української мови...– Т. 3.– С. 505); Див. також: Даль В. Толковый словарь...– Т. 3.– С. 552.

[110] Про давній (з точки зору етнографа – народний) характер вимірювання за допомогою довжини руки опосередковано свідчить, зокрема, словосполучення на позначення відстані "рукою подати", тобто "близько, поряд" (Даль В. Толковый словарь...– Т. 4.– С. 109). До речі, лексема "поруч", яка належить до того ж синонімічного ряду, очевидно, є похідною від слова "рука".

[111] Радович Р. Народні міри довжини будівничих Полісся...– С. 549. До речі, у словнику Володимира Даля "аршин" теж ототожнюється з довжиною руки (від плеча) та вільним кроком людини (Даль В. Толковый словарь...– Т. 1.– С. 26).

[112] Рыбаков Б.А. Русские системы мер длины...– С. 68.

[113] На Поділлі у відповідному метрологічному значенні засвідчено вживання лексеми "криж". Див.: Грінченко Б. Словарь української мови... – Т. 2.– С. 305).

[114] Радович Р. Народні міри довжини будівничих Полісся...– С. 543. Володимир Даль у своєму словнику визначає "косий сажень" дещо детальніше: відстань від кінця великого пальця витягнутої ноги до кінця вказівного (*курсив мій. – І.Н*) пальця руки протилежної сторони, піднятої навскіс (Даль В. Толковый словарь...– Т. 2.– С. 174). Таким чином, для обмірів послуговувалися лівою ногою і правою рукою чи навпаки. Щоправда, подекуди, за словами Володимира Даля, використовували нижні та верхні кінцівки тієї самої сторони (Там само.– Т. 2.– С. 174). Власне таким чином зображено косий сажень у статті Романа Радовича (Радович Р. Народні міри довжини будівничих Полісся...– С. 548, рис. ІІ). До речі, саме зріст людини з піднятою рукою французький архітектор Ле Корбюзьє поклав в основу модулора – оригінального винаходу, спрямованого на гармонізацію параметрів будівель з розмірами людського тіла.

[115] Рыбаков Б.А. Русские системы мер длины...– С. 3–74.

[116] Радович Р. Народні міри довжини будівничих Полісся...– С. 543.

[117] Там само.– С. 543.

[118] Радович Р. Народна будівельна метрологія бойків...– С. 461–462.

[119] Кадуб – велика дерев'яна посудина циліндричної фо-

високорослий чоловік може досягти до їх верху, лише витягнувши руку; товщина дозволяє середнього росту чоловікові лягти випрямленим посеред цього кадуба"[120]. Як бачимо, в наведеній нами цитаті йдеться як про вертикальний, так і, опосередковано, про горизонтальний (зріст людини приблизно дорівнює відстані між руками, розведеними в протилежні боки на рівні плечей[121]) способи антропометричної репродукції сажня.

На Лівобережжі (суч. с. Келеберда Канівського р-ну Черкаської обл.) Любов Дорошкевич зафіксувала побутування горизонтального "сажня", спосіб антропометричної репродукції якого ототожнювався з відстанню між кінцями не середніх, як на Поліссі та Бойківщині, а великих пальців, розведених в боки рук. Такий метронім називали "маховою саженню", а міряли ним мотузку[122]. Про такий спосіб антропометричної репродукції сажня йдеться також у монографії Василя Винника, де назва "маховий сажень" ототожнюється як із відстанню лише між кінцями великих пальців розведених на рівні плечей рук, так і з віддаллю просто між кінцями пальців[123]. У статті Бориса Рибакова "простий", "прямий" ("тмутараканський") сажень відповідає методу антропометричного відтворення цієї міри, про який згадує Любов Дорошкевич[124]. Як вважає Борис Рибаков, саме про такий вид сажня йдеться в написі на тмутараканському камені (1068 р.), де ширина Керченської протоки визначалася в 14000 сажнів[125].

Окрім того, до сьогодні в сільському побуті лексема "сажень" використовується для назви пристрою для вимірювання земельної площі. Йдеться про дерев'яний "циркуль" з фіксованим розмахом ніжок в два метри[126].

Аналізуючи відомості про міри антропометричного походження, унаочнюється подібність між способами антропометричної репродукції метронімів "сажень" і "п'ядь". Якщо сажень – це найбільша відстань, яку можна охопити розтягнутими в протилежні сторони руками, то п'ядь – це теж найбільша відстань, яку можна охопити розтягнутими в протилежні сторони, відповідно, великим і вказівним/середнім/мізинним пальцем. Можливо, саме з цією обставиною пов'язане виникнення бінарної опозиції "сажень" – "п'ядь", котру вдалося простежити у фразеологізмах, поданих Володимиром Далем: жили сажень, а доживать пядень; ты от дела на пяденьку, а оно от тебя на саженьку; муж от жены на пядень, а жена – на сажень; ты от правды (от службы) на пядень, а уж она от тебя на сажень; уступишь на пядень, а потянут на сажень; пяденька за пяденькой, а не стало саженьки[127].

У контексті дослідження міри "сажень" доволі інформативною є народна співанка, котру дочка співала мамі, коли не хотіла виходити заміж за нелюба:

На улиці дудка грає: мати не пускає,
А сусіда сидить в хаті: посаг ся питає. (2)
Посагу ми не давайте: дайте мені трошки,
Дайте мені *сяжінь землі*[128] і чотири дошки (2).

рми, видовбана з товстих стовбурів дерев (на Бойківщині здебільшого з ялини), призначена для зберігання зерна тощо (Франко І. Етнографічна експедиція на Бойківщину...– С. 93).

[120]Там само.– С. 93.

[121]Винник В.О. Назви одиниць виміру і ваги...– С. 25. Борис Рибаков з цього приводу уточнює: величина розмаху рук, за даними антропологів, зазвичай дорівнює 103% від зросту людини (Рыбаков Б.А. Русские системы мер длины...– С. 74).

[122]Дорошкевич Л. Народня математика (Спроба збирати пам'ятки з народньої математики) // Етнографічний вісник.– К., 1929.– Кн. 8.– С. 161.

[123]Винник В.О. Назви одиниць виміру і ваги...– С. 24.

[124]Рыбаков Б.А. Русские системы мер длины...– С. 76–78.

[125]Про напис на тмутараканському камені також див.: Каменцева Е.И., Устюгов Н.В. Русская метрология...– С. 22–24.

[126]Болтарович З.Є., Минько Л.И., Мороз М.А., Федорив О.Р. Народные знания // Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья.– Минск, 1987.– С. 201; Граціанська Л.М. Деякі відомості...– С. 57; Кундрат А. З метрологічної термінології українців Східної Словаччини...– С. 548; Радович Р. Народна будівельна метрологія бойків...– С. 461. Як вважає Василь Винник, сажень як прилад для вимірювання землі спершу дорівнював казенному сажню (2,13 м), а під впливом метричної системи мір його розмір стабілізувався на позначці в два метри (Винник В.О. Назви одиниць виміру і ваги...– С. 26).

[127]Даль В. Толковый словарь...– Т. 3.– С. 552.

[128]Пор.: "Не глубоко сьижень землі, а до страшного суду не вилізе" (говорять про покійника та його гріб). Див.: Франко І. Галицько-руські народні приповідки.– Т. І: (А – Діти).- Вип. 2: (Відати – Діти) // Етноґрафічний збірник.– Львів, 1905.– Т. XVI.– С. 340. Варто зазначити, що в традиційному укладі життя українців Карпат основним мотивуючим чинником для досягнення згоди між сторонами щодо майбутнього одруження була наявність у по-

Ті хустини, шо-м гаптовала, роздай хлопцям, мамо,

Ті рушники, шо-м вишивала, кинь ми їх до ями. (2)

Нехай хлопці заспівають, дружечки заплачуть,
Нехай мої карі очі кохання не бачуть[129]. (2)

[*Курсив мій. – І.Н.*]

Підсумовуючи відомості про сажень, зазначимо, що цей метронім первісно вживався на означення дії (пор. укр. "сягати", тобто діставати до чого-небудь, і споріднене з ним "досягнути")[130].

До речі, подекуди в Карпатах еквівалентом махового сажня є лексема "ват" ("фат"). Як зауважує Василь Винник, за своїм походженням іменник "ват" ("фат") є безсуфіксним утворенням від дієслова "хватати", опосередкованим свідченням чого може бути сербохорватське найменування сажня "хват" ("hvât", "vât"), що походить від "хватати", тобто "охоплювати"[131]. Цікаво, що Іван Нечуй-Левицький, описуючи своє перебування в карпатському с. Шляхтовій, згадує про цвинтар, обсаджений старими ("їм, може, вже минула сотня год") липами. Далі він мимоволі зазначає: "Стовбури дерев ледве можна *обхопити в обіймища* [*курсив мій. – І.Н.*] двом чоловікам"[132]. Виявляється, за допомогою зазначеного способу вимірювання сажнями колись визначали ширину колоди. Зокрема, це відбувалося подібно до того, як вимірювали ширину Тарасового дуба, під яким Шевченко любив писати, перебуваючи в гостях у Михайла Максимовича на хуторі Михайловій Горі поблизу с. Прохорівка (тепер Канівського р-ну Черкаської обл.): "Троє людей, узявшися за руки, обхопили цього дуба. Отже, в обіймі дуб має три махові сажні. Кожен маховий сажень 2,5 арш., три матимуть 7,5 арш., коли ж розділимо на 3[133], то дістанемо поперечник дуба 40 вершк., або 2,5 арш."[134].

Висновки: Як бачимо, сфера застосування мір довжини, пов'язаних з рукою та її рухами в традиційному побуті українців, є досить широкою. Напр., одну з основних лінійних мір – п'ядь – використовували для вимірювання тканини, палиць, брусків, дверей, вікон, визначення ширини дощок, довжини взуттєвої підошви[135]. Інформатор Мельничук Ніна Петрівна, 1930 р.н., з с. Великі Бережці Кременецького р-ну Тернопільської обл., з цього приводу навіть зауважила: "П'яди не виходять з моди, вони є [і] зараз, а таке як гаршини [*йдеться про офіційну міру аршин. – І.Н.*], то вийшло". Отже, логічно припустити: якщо у селян потреби у вимірюванні задовольняють достатньо приблизні міри антропометричного походження, то доцільності застосування у хатньому (домашньому) господарстві точніших одиниць метричної системи мір у них немає, а отже, вони діють за принципом етнічної традиції "міряю так, як мої батьки міряли".

Отже, поширення метричної системи мір в українських селах не спричинило витіснення з ужитку лінійних мір антропометричного походження. Подекуди останню групу мір навіть було пристосовано до метричної системи мір: на метр припадало п'ять п'ядей; ряф в антропометричному аспекті жінками репродукувався таким чином, щоб відміряти метр; розмах ніжок "сажня" (дерев'яного пристрою для вимірювання земельної площі у формі букви "А") було встановлено на рівні двох метрів.

Крім того, слід зазначити, що бінарні опозиції "лікоть" – "ніготь", "сажень" – "п'ядь" чітко увиразнюють різні основи антропометричної репродукції лінійних мір антропометричного походження: якщо першу пару слід віднести до "статичних" (утворених на основі частин тіла людини) мір, то друга пара є "динамічною" (її утворено на основі руху пальців або рук).

сагу молодої земельної ділянки (Кісь О. Шляхами Володимира Гнатюка через 100 років // Народознавчі Зошити.– Львів, 1997.– № 3.– С. 168).

[129] Зап. 19.07.2005 р. у с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Вовканич Марії Степанівни, 1926 р. н.

[130] Кундрат А. З метрологічної термінології українців Східної Словаччини...– С. 532.

[131] Винник В.О. Назви одиниць виміру і ваги...– С. 25.

[132] Нечуй-Левицький І.С. В Карпатах...– С. 370.

[133] Як відомо, діаметр кола становить величину, що визначається діленням довжини кола на π (3,1416).

[134] Дорошкевич Л. Народня математика...– С. 165.

[135] Пор. твердження Аделії Кундрат: "Якщо кожен вид занять має свою термінологію, то метрологічна термінологія обслуговує всі види занять..." (Кундрат А. З метрологічної термінології українців Східної Словаччини...– С. 529).

Статті



Віктор НЄМЕЦ

ОБРЯДОВІСТЬ ПІСЛЯВЕСІЛЬНОГО ЦИКЛУ НА ВОЛИНІ: СПІВВІДНОШЕННЯ ТРАДИЦІЙ ТА ІННОВАЦІЙ (друга пол. XIX – XX ст.)

Victor NYEMYETS. A Rituality of the Post-Wedding Stage in Volhynia: a Correlation Between Traditions and Innovations (the Second Half of the XIX – the XX Century).

У статті на основі опублікованих джерел та польового етнографічного матеріалу здійснюється аналіз структури та обрядовості післявесільного циклу на Волині протягом другої половини XIX – XX ст. у співвідношенні традицій та інновацій. Автор простежує трансформацію характеру ритуальних дійств, вводить до наукового обігу низку народних локальних назв післявесільних днів з відповідною інтерпретацією.

У структурі традиційного українського весілля чітко простежується комплекс обрядодій демонстративно-карнавального характеру, що відбувалися протягом тижня і були пов'язані з прилученням молодої до роду молодого. Дана ритуальна частина означується дослідниками як *післявесільний цикл*. Як відомо, весільний ритуал є полікомпонентною системою, складові елементи якої не лише інтенсивно трансформуються з плином часу, а й наділені здатністю переходити з одного обрядового етапу до іншого. Вищенаведені ознаки цілком властиві для післявесільного циклу на Волині, що буде детально розглянутий нами у співвідношенні традицій та інновацій. Крім того, як слушно зауважив радянський вчений О.Гура, із всієї сукупності весільних актів, обрядів і церемоній слід виділяти обов'язкові (константні) і факультативні елементи (ті, що зустрічаються лише в деяких описах весільного дійства)[1]. Цей підхід є важливим з точки зору виявлення інваріантної схеми весільного ритуалу конкретної території, що в нашому випадку є актуальним для Волині – історико-етнографічного району Західного (південно-західного) регіону України[2]. До слова, зазначимо, що інваріант весільної обрядовості певного ареалу, на думку дослідниці поліського весілля І.Несен, повинен витримувати основну вимогу – наявність сталої кількості етапів з незмінною їх послідовністю[3].

Кожний весільний цикл, як послідовність обрядів, об'єднаних спільним ритуальним значенням, має початкову і фінальну точку. Зокрема, передвесільний цикл на Волині традиційно починався з етапу вивідування і завершувався заручинами; власне весільний цикл відкривався групою передшлюбних дійств і сягав свого апогею в ході обряду "комори". Стосовно ж післявесільного циклу, то на наш погляд його започатковувала *перевірка "чесності" молодої*, що зумовлено семантичною єдністю даного обряду з подальшими актами ритуальної частини. Як уже згадувалося вище, основним значенням групи післявесільних обрядів є прилучення молодої до роду молодого, проте поряд з цим можемо навести й інші, що логічно випливають із попереднього – перехід молодої до категорії заміжніх жінок і входження нової родини до сільської громади. Подібну думку висловлює Б.Мандарич, аналізуючи білорусь-

[1]Гура А. Опыт выявления структуры севернорусского свадебного обряда (по материалам Вологодской губ.) // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы / Под ред. К.В.Чистова и Т.А.Бернштам.– Л., 1978.– С. 75.

[2]Кирчів Р. Історико-етнографічні райони України та етнографічні групи українського народу // Етнографія України: Навч. посіб. / За ред. С.А.Макарчука.– Вид. 2-ге, перероб. і доп.– Л., 2004.– С. 134.

[3]Несен І. Весільний обряд: традиційна структура // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження.– Львів: Ін-т народознавства НАН України, 2003.– Вип. 3: У межиріччі Ужа і Тетерева.– 1996.– С. 297.

ку і македонську весільну обрядовість в рамках комунікаційної тріадної структури Ван Геннепа[4]. Зокрема, вона відносить післявесільні обряди до третьої частини комунікаційної структури – агрегації, що констатувала набуття молодими нового статусу і становища в громаді[5]. Свого часу радянський вчений К. Чистов зазначав, що завершальний етап [*післявесільний цикл – В.Н.*] українсько-білорусько-південноросійського підтипу весілля починався з посилання "делегації" за родом молодої і повідомленням про факт реалізації шлюбу, тобто по суті з *перезви*[6]. Втім, на нашу думку перезва генетично пов'язана з перевіркою "чесності", оскільки від результату останньої залежав зміст контакту родів молодого і молодої у повесільній частині ритуалу. Крім того, фактор "чесності" або "нечесності" молодої певним чином впливав на ставлення до нової родини з боку сільської громади, принаймні в час побутування обряду "комори", тобто до поч. XX ст.[7]. Завершувалися післявесільні обряди традиційним відвідуванням молодими батьків молодої.

Уявлення про те, яким був післявесільний цикл на Західній Волині на поч. др. пол. XIX ст. отримуємо із описів відомого польського етнографа і фольклориста О.Кольберга, зроблених ним на цих теренах у 1862 р. [8]. Йдеться про весільне дійство таких сіл, як Турійськ[9] (зараз – м. Турійськ, районний центр Волинської обл.), Торчин[10] (зараз – смт. Торчин, Луцького р-ну Волинської обл.) і Висоцьк[11] (зараз – с. Висоцьк, Любомльського р-ну Волинської обл.). Так, за свідченнями вченого, до післявесільних ритуальних актів і обрядів, що тривали протягом тижня, можна віднести:

* Понеділок – перевірка молодої на "чесність", вмивання молодих, почіпчування молодої і зав'язування їй хустки, триразовий обхід молодих навколо столу, скидання очіпка молодої, розподіл короваю, обдаровування молодою роду молодого, відвідування пана;

* Вівторок – "делегація" до матері молодої, взування тещі молодим, перезва, підміна молодої, гостина у молодого;

* Середа – ігри та забави переодягнених сватів та гостей;

* Неділя – гостина у батьків молодої.

До вищезгаданих обрядодій слід також додати обов'язковий акт виводу молодої в церкві, що у даній місцевості міг відбуватися як у понеділок (Торчин), так і у першу повесільну неділю (Висоцьк, Турійськ), і без якого молода вочевидь не вважалася прилученою до роду молодого. Зокрема, у Турійську в суботу напередодні виводу молода несла священикові подарунки – буханець хліба і курку[12].

Продовжуючи аналіз західно-волинських матеріалів О.Кольберга звертаємо увагу на збірний опис весілля із сс. Ожидів, Олесько і Юшковичі (усі села зараз належать до Буського р-ну Львівської обл.), у якому вчений наводить лише два ритуальні акти післявесільного циклу, що відбувались у вівторок – зав'язування молодій хустки, що здійснювали дві свахи і мати молодого, а також вивід молодої у церкві[13]. Віддаючи належне доробкові О.Кольберга, певним недоліком вважаємо відсутність у його записах народних локальних назв післявесільних днів.

На поч. 60-их рр. XIX ст. матеріальна і духовна культура Волині була предметом дослідження польського вченого Т.Стецького. Зокрема, в

[4]Мандарич Б. Анализ белорусской и македонской свадебной обрядности в рамках коммуникационной триадической структуры Ван Геннепа // Етнічна історія народів Європи: Зб. уаук. праць.– Вип. 10.– К., 2001.– С. 45.

[5]Там само.– С. 47.

[6]Чистов К. Типологические проблемы изучения восточнославянского свадебного обряда // Проблемы типологии в этнографии.– М., 1979.– С. 227.

[7]Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі (др. пол. XIX – поч. XX ст.).– Львів: Ін-т народознавства НАН України, 2008.– С. 117.

[8]Болтарович З. Україна в дослідженнях польських етнографів XIX ст.– К., 1976.– С. 94.

[9]Kolberg O. Wołyń: Obrzędy, melodie, pieśni z brulionów pośmiertnych przy współudziale St. Fishera i F.Szopskiego wyd. J.Tretiak.– Kraków, 1907.– S. 1.

[10]Ibid.– S. 51.

[11]Ibidem.– S. 35.

[12]Kolberg O. Wołyń... – S. 35.

[13]Kolberg O. Dzieła wszystkie. Ruś czerwona.– Wrocław-Poznań, 1976.– T. 56.– S. 343.

одній із своїх праць він наводить збірний опис весілля із тих повітів (Заславський, Старокостянтинівський, Кременецький, Дубнівський, частина Звягельського, Рівненського, Острозького, значна частина Луцького і Володимирського), які на його думку складають терени етнографічної Волині[14]. Повідомляючи про післявесільний цикл даної місцевості автор зазначає, що в понеділок, після підтвердження "чесності молодої" молодий чіпляв усім гостям червоні стрічки, а молодій накидав очіпок; молода, в свою чергу, обдаровувала рід молодого. Розділивши коровай, молоді здійснювали відвідини родичів і пана, повернувшись з яких молодий зі сватами вирушав на перезву, після чого ще відбувався акт ритуальної підміни молодої. У вівторок на весіллі надалі тривали танці і забави, а вже наступного дня новостворена родина приступала до щоденної рутини[15]. Втім, слід зауважити, що описи Т.Стецького не позбавлені помилок: так, наприклад, він хибно означує перепивання подарунків на весіллі поняттям "перезов"[16], хоча насправді це дійство називають "перепоєм"[17].

Цінні відомості про післявесільний цикл на Волині знаходимо на сторінках польського народознавчого періодичного видання "Zbiór wiadomości do antropologii krajowej". Зокрема, йдеться про матеріали, зібрані В.Малиновською на Золочівщині (Львівська обл.) і З.Рокосовською у селі Юрківщині Звягельського повіту (зараз це село вже не існує, а м. Звягель – це сучасне м. Новоград-Волинський, районний центр Житомирської обл.). Так, за даними В.Малиновської, окрім відомих уже нам ритуальних актів зав'язування хустки молодій, виводу, відвідування пана і обдаровування роду, в перший повесільний понеділок відбувалась "утилізація" весільних атрибутів: квітку, що була пришпилена до шапки молодого, зашивали в подушку, а весільне деревце закидали на дах[18]. Крім того, авторка зазначає, що місцеве духовенство застерігало селян не затягувати святкування весілля[19]. Інша згадана нами дослідниця, – З.Рокосовська, фіксує обрядовий акт перевірки господарської вправності молодих: свати жартома виготовляли для молодої веретено і змушували її прясти, а молодого "вчили" молотити ціпом[20].

Нарешті, говорячи про післявесільні звичаї і обряди на Волині в др. пол. XIX ст., не можемо оминути увагою доробок відомого народознавця П.Чубинського – "Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край", що став наслідком трьох експедицій, здійснених вченим у 1869–1870 рр. [21]. Так, у четвертому томі даної праці знаходимо два ґрунтовні описи весільного дійства із досліджуваних нами теренів. Перший з них, – із с. Млинів Дубнівського пов. (зараз – смт. Млинів, районний центр Рівненської обл.), цікавить нас з огляду на присутність локальної народної назви повесільного понеділка – *зводини*. Зокрема, як зазначає автор, після обряду "комори" сваха, дві приданки і весільний дружко накладали на молоду очіпок і хустку, а зверху ще клали покривало, яке згодом свекор мав скинути на піч[22]. Лише після цього ритуального акту молодих саджали поруч за столом, тобто зводили. В другому описі, – із м. Полонного Новоград-Волинського пов. (зараз – м. Полонне, районний центр Хмельницької

[14]Stecki T. Wołyn pod wzgl|cedem statystycznym, historycznym i archeologicznym.– Lwów, 1864.– T. I.– S. 7.

[15]Ibid.– S. 88.

[16]Ibidem.– S. 88.

[17]Вовк Хв. Шлюбний ритуал та обряди на Україні // Студії з української етнографії та антропології.– К.: Мистецтво, 1995.– С. 300.

[18]Malinowska W. Obrzędy weselne ludu ruskiego we wsi Kudynowcach, pow. Złoczowskim // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.– Kraków, 1883.– T. 7.– S. 263.

[19]Ibid.– S. 264.

[20]Rokossowska Z. Wesele i pieśni ludu ruskiego ze wsi Jurkowszczyzny w pow. Zwiahelskim na Wołyniu // Ibid.– Kraków, 1883.– T. 7.– S. 166.

[21]Куницький О., Чубинська К. Перша етнографічна експедиція на Правобережну Україну // Народна творчість та етнографія.– К., 1971.– № 6.– С. 67.

[22]Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной императорским Русским географическим обществом. Юго-западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П.Чубинським.– СПб., 1877.– Т. 4.– С. 611.

обл.) примітною є згадка про акт *биття курей*, що відбувався в понеділок після виводу молодої в церкві, і полягав у тому, що свати йшли до тих жінок, які були присутні при перевірці "чесності" молодої і били у них курей, яких пізніше готували у молодого[23].

Накопичення матеріалів з весільної обрядовості історико-етнографічної Волині активізується напр. XIX – на поч. XX ст. Саме в цей час з'являються друком описи весілля, зібрані і упорядковані знаним етнографом і фольклористом, членом "Товариства дослідників Волині" В.Кравченком. Зокрема, за свідченням автора, у с. Курозвани Острозького пов. (зараз – с. Курозвани Гощанського р-ну Рівненської обл.) повесільний цикл тривав два дні: в понеділок ввечері молодий брав дружків, сваху і йшов на перезву за тещею, після чого в його хаті відбувався перепій, а у вівторок обдаровували матір молодої, – молодий взував їй чоботи і "обсилав" пирогами, спеченими дружиною[24]. В іншому описі весілля, – із села Забріддя Житомирського повіту (зараз – с. Забріддя Черняхівського р-ну Житомирської обл.), окрім згадки про понеділкове биття курей у молодої, перезви і ритуального акту виводу у неділю, В.Кравченко фіксує народну локальну назву повесільної середи, або четверга – *потрусини*, які відбувалися лише у багатших людей і були пов'язані з так званим "витрушуванням кишень", тобто споживанням останньої весільної провізії[25].

Деякі відомості про повесільний цикл на Західній Волині кін. XIX ст. знаходимо у праці польського дослідника Б.Сокальського, присвяченій економічній, географічній, історичній і культурній характеристиці Сокальського пов.[26] До прикладу, описуючи різновид "циганщини" у сс. Свитазів і Стенятин (обидва села зараз належать до Сокальського р-ну Львівської обл.), вчений зазначає, що по завершенні весілля свати перебиралися на циган, жидів та жебраків, і ходили селом просити на господарство для молодих. При цьому, якщо їм вдавалося щось украсти, ніхто на них за це образи не тримав[27]. Цікавий опис післявесільного рядження зустрічаємо також у матеріалах із с. Коснище Володимир-Волинського пов., зібраних, упорядкованих і опублікованих Д.Абрамовичем на сторінках журналу "Живая старина"[28]. Так, за словами дослідника, один із сватів молодого перевдягався "дідом", а інший – "ведмедем"; "дід" сідав на маленькі санки, а "ведмідь" возив його вулицею під супровід реготу з боку молоді[29].

Нарешті, не можемо оминути увагою ґрунтовний запис весілля із села Сковородки Старокостянтинівського пов. (зараз – с. Сковородки Старокостянтинівського р-ну Хмельницької обл.), здійснений вченим-краєзнавцем М.Теодоровичем в рамках історико-статистичного опису церков і парафій Волинської єпархії[30]. Зокрема, у згаданому селі весілля у бідних сімей закінчувалося перезвою, а в багатих тривало до четверга під назвою "*забирання*" , зміст якого полягав в тому, що весільне святкування "передислоковувалося" в хати свах, сватів, світилок, і завершувалося гучним бенкетом у корчмі[31]. Подібне найменування, – "*забори*" , яким означувалася остання повесіль-

[23]Там само.– С. 643.

[24]Кравченко В. Свадьба в с. Курозванах // Труды общества исследователей Волыни.– Житомир, 1902.– Т. I.– С. 149.

[25]Кравченко В. Звичаї у с. Забрідді та по деяких інших, недалеких від цього села місцевостей Житомирського пов. на Волині: Етнографічні матеріали, зібрані Кравченком Васильом.– Житомир: Робітник, 1920.– С. 106.

[26]Sokalski B. Powiat Sokalski pod względem geograficznym, historycznym i ekonomicznym.– Lwów, 1899.– S. 3.

[27]Ibid.– S. 120.

[28]Абрамович Д. С. Коснище, Владимир-Волынского уезда, Волынской губернии // Живая старина.– СПб., 1898.– Вып. II.– С. 192.

[29]Там само.– Вып. III и IV.– С. 386.

[30]Гуцал В. Історико-статистичний опис церков і парафій Волинської губ. М.І.Теодоровича // Велика Волинь: минуле й сучасне. Матеріали міжнародної наукової краєзнавчої конференції (жовтень, 1994 р.).– Хмельницький-Ізяслав-Шепетівка, 1994.– С. 82.

[31]Теодорович Н. Волынь в описаниях городов, местечек и сел в церковно-историческом, географическом, археологическом и др. отношениях // Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии.– Почаев, 1899.– Т. 4: Староконстантиновский уезд.– С. 263.

на гостина в домі молодої, було зафіксоване луцьким філологом В.Давидюком влітку 2003 р. на теренах Любарського р-ну Житомирської обл.[32]. Додамо, що за свідченнями того ж таки М. Теодоровича у с. Личівка (зараз – с. Личівка Волочиського р-ну Хмельницької обл.) останнє післявесільне святкування, що проходило у молодої в четвер, називалося "гарячим, або розхідним борщем"[33].

Доповнюють уявлення про те, якою була повесільна обрядовість Волині в др. пол. XIX – на поч. XX ст. матеріали, зібрані на західних її теренах і опубліковані у двохтомнику "Весілля". Зокрема, судячи із збірного опису весілля із сс. Городовичі, Нісмичі, Ниновичі, Пецикоров, Старгород, Тудорковичі, Угринів і Хоробрів Сокальського р-ну (Львівська обл.), остання гостина в хаті молодого, що відбувалася у першу повесільну неділю, мала тут назву "*подзіньковане*"[34]. Про суть цієї забави автор не повідомляє, проте зазначає, що проходила вона без музик і могла тривати до пізнього вечора.

Таким чином, станом на поч. XX ст. у структурі післявесільного циклу історико-етнографічної Волині виділяються такі основні ритуальні акти і обряди, як: перевірка "чесності" молодої, накладання молодій очіпка і пов'язування їй хустки, вивід, биття курей, циганщина, ритуальна підміна молодої, скидання очіпка молодої на піч, розподіл короваю, перезва, взування зятем тещі, перевірка господарської вправності молодої, утилізація весільних атрибутів, відвідування молодими пана, гостина у батьків молодої. Характерною ознакою циклу є розмаїття локальних народних назв повесільних днів, які є лінгвістичним відображенням головних обрядодій у свідомості селян. Тривалість циклу обмежується тижнем (за умови високого рівня матеріального добробуту родин молодого і молодої); в той же час траплялись випадки відсутності післявесільного циклу (за винятком таких обов'язкових актів, як розподіл короваю і зав'язування молодій хустки), якщо перевірка молодої на "чесність" давала негативний результат. За таких обставин у дію вступало так зване "бридке весілля", – тотальна ганьба молодої і її роду, що проявлялася за посередництвом вербального і акціонального осуду.

У виявленні структури і перебігу післявесільних актів і обрядів на Волині з кін. пер. трет. XX ст. нам значною мірою сприяють польові етнографічні джерела. Серед них – матеріали автора даної розвідки, зібрані в липні 2006 р. у Кременецькому р-ні Тернопільської обл., в липні 2007 р. у Славутському р-ні Хмельницької обл. і в липні 2009 р. у Гощанському р-ні Рівненської обл. На підставі аналізу отриманих відомостей констатуємо у цей час зникнення обряду "комори", а відтак і перевірки молодої на "чесність": "то ше колись розказували, шо було в коморі"[35]. "то ше за меї мами, колись вели [молодих] до комори, чи вона [молода] чесна, таке було колись"[36]. Вочевидь, це було пов'язано із впливами міської культури та переоцінкою моральних стандартів українського селянства. Крім того, відходять у небуття такі післявесільні акти і обряди, як відвідування пана, перезва. Обрядове скидання на піч очіпка трансформується у так зване *розтанцьовування вельона*: "садять молоду на подушку, і якшо йде молода в невістки, то вже свекруха її стає біля неї, бере її знімає вельон, зав'язує їй хустку, ложить їй під хустку гроші, і тоді молода танцює вельон, ложить на голову дівчатам і хлопцям, які ше не замужем, розтанцьовує вельон, шоб швидше замуж повиходили і оженились"[37].

[32] Давидюк В. Етнологічний нарис Волині. За матеріалами експедиції Полісько-Волинського народознавчого центру "Волиняна – 2003". – Луцьк: Ін-т культурної антропології, 2005.– С. 50.

[33] Теодорович Н. Волынь в описаниях. . . – С. 826.

[34] Весілля на Сокальщині. Текст і музику записав І.Чабан. 1922-1927 // Весілля. [Збірник]. У 2-х кн.– К.: Наукова думка, 1970.– Кн. 2.– С. 182.

[35] Записано 9.07.2006 р. у с. Малі Бережці Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Штуки Лілії Євгенівни, 1935 р.н.

[36] Записано 13.07.2006 р. у с. Кімнатка Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Ксьондзик Ксенії Макарівни, 1921 р.н.

[37] Записано 8.07.2006 р. у с. Великі Бережці Кременець-

Втім, побутування більшості традиційних компонентів повесільної частини в модифікованому вигляді все ще простежується на теренах Волині. До слова, в ході згаданих польових етнографічних експедицій нам вдалося зафіксувати велике розмаїття народних локальних назв післявесільних днів. Зокрема, понеділок найчастіше називали *розпитками*, оскільки цього дня "пили, розпивали все шо є"[38]. На сьогодні таке тлумачення виглядає цілком логічним, проте траплялась нам також інша інтерпретація: "ну, то вже прийдуть батьки, розпитають, чи вона [молода] чесна була"[39]. Відтак, можемо припустити, що назва є давньою за походженням, оскільки відображає сутність одного з головних моментів повесільного понеділка – перевірку молодої на "чесність". Серед інших, засвідчених нами назв цього дня – "дяковщина" ("бо то рід молодця дякував роду молодої")[40], "теща" ("тещу привозять, з тещею йдуть")[41]. За словами інформаторів, в понеділок дотепер де-не-де хлопці молодого ловлять курей ("як ідуть по ції кури вже, одіваються в цигани"[42], "та й тепер так є, то такий фокус, з давніх-давен таке"[43], перевіряють господарську вправність молодої ("накидають сміття, заставляють молоду замітати, чи вона така злосна, чи вона собі така хладнокровна"[44]. На теренах Славутщини, під час гостини на розпиток для молодої виготовляли ляльку ("лялька з тряпок, ляльку клали в решето, сито, да й вже гроші на ту ляльку збирали"[45], "робили ляльку, да ставили в решето, несуть цю ляльку кругом тако, між людьми, на пельонку кладуть, люди дають, – хто хустку, хто гроші"[46]. Зібравши гроші і подарунки, і потанцювавши з лялькою, молода давала її своїй матері, а та – гостям. Згодом, цю ляльку повертали молодій і вона зберігала її до народження дитини.

Післявесільний вівторок найчастіше називають "*потрусинами*", "бо вже витрусили все шо є, поїли"[47]. Проте тут, як і у випадку з "розпитком", існує й інша інтерпретація: "от у нас була копиця соломи, то тії жінки і чоловіки, шо прийшли на потрусини, то вони ту солому натрясли і розтовкли, шо не можна було позбирати, да танцюють"[48]. На наш погляд, танці на соломі були різновидом однієї з давніх весільних ігор[49], проте достеменно стверджувати не можемо з огляду на відсутність достовірного опису цього дійства. Подекуди на Волині, на потрусини в домі молодого збирають весільних куховарок ("то єдних кухарок збирають, ті шо готували на весіллі"[50]. В деяких селах Славутщини цей день називають "*обсівками*" ("ходять кругом хати [молодого], обсівають житом, три рази"[51], а на Гощанщині –

кого р-ну Тернопільської обл. від Гедз Тетяни Андріївни, 1959 р.н.

[38]Записано 18.07.2007 р. у с. Рівки Славутського р-ну Хмельницької обл. від Петрійчук Ганни Павлівни, 1929 р.н.

[39]Записано 6.07.2009 р. у с. Угільці Гощанського р-ну Рівненської обл. від Литвинюк Антоніни Герасимівни, 1922 р.н.

[40]Записано 5.07.2009 р. у с. Дорогобуж Гощанського р-ну Рівненської обл. від Кравчук Олександри Миколаївни, 1943 р.н.

[41]Записано 4.07.2009 р. у с. Зарічне Гощанського р-ну Рівненської обл. від Харчук Ганни Бенедиктівни, 1933 р.н.

[42]Записано 14.07.2007 р. у с. Довжки Славутського р-ну Хмельницької обл. від Добринчука Петра Михайловича, 1935 р.н.

[43]Записано 11.07.2006 р. у с. Града Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Бобрик Марти Іванівни, 1937 р.н.

[44]Записано 12.07.2007 р. у с. Великий Скнит Славутського р-ну Хмельницької обл. від Вермійчук Марії Давидівни, 1935 р.н.

[45]Записано 21.07.2007 р. у с. Великий Нараївка Славутського р-ну Хмельницької обл. від Кучевської Марії Василівни, 1942 р.н.

[46]Записано 19.07.2007 р. у с. Малий Скнит Славутського р-ну Хмельницької обл. від Чапаєвої Марії Артемівни, 1930 р.н.

[47]Записано 14.07.2007 р. у с. Довжки Славутського р-ну Хмельницької обл. від Степанюк Софії Романівни, 1932 р.н.

[48]Записано 5.07.2009 р. у с. Курозвани Гощанського р-ну Рівненської обл. від Кічманюк Марії Оверківни, 1928 р.н.

[49]Курочкін О. Еротичні весільні ігри українців // Етнокультурна спадщина Полісся.– Вип. VII.– Рівне: Перспектива, 2006.– С. 42.

[50]Записано 19.07.2007 р. у с. Малий Скнит Славутського р-ну Хмельницької обл. від Чапаєвої Марії Артемівни, 1930 р.н.

[51]Записано 15.07.2007 р. у с. Довжки Славутського р-

складкою” (“то вже тії [гості], которі приходять, то вже несуть з собою пляшку, складаються”[52].

Карнавальний і сороміцький характер післявесільних актів і обрядів найяскравіше виражений у рядженнях і жартівливому “одруженні батьків”. Відомості про останнє цілком відсутні у вищерозглянутих нами джерелах др. пол. XIX – поч. XX ст., проте згідно з польовим етнографічним матеріалом даний обряд побутує на теренах Волині дотепер. “Весілля батьків” зазвичай здійснюється лише у випадку одруження останньої дитини, а тому вшануванню може підлягати як сторона молодого, так і молодої. На більшості обстежених нами теренів це дійство моделює жнивний обряд, на що вказує його специфічна назва – “*обжинки*”, що зустрічається не лише на Волині, а й за свідченнями І.Несен, у південних районах Центрального Полісся[53]. Обряд має різні форми вияву (піднімання “винуватців урочистості” на лавці, возіння на тачці до водойми), але спільною особливістю є накладання батькам вінків із житніх колосків і квітів (“беруть гарного стільця, застеляють гарним покривалом, батьків садовлять разом, плетуть їм вінки дуже гарні”[54], “садовлять тих батьків двох на лавку, надівають на їх вінки з калини, колосків, в основному, шоб там були колоски, піднімають їх високо на руках ці весіляни”[55]. По завершенні святкування ці вінки ставили на комин і згодом кожен, хто хотів отримати винагороду у вигляді горілки, яку клали поруч, мусив їх звідти зняти. На нашу думку, закидання вінків на комин, як місця, що перебуває поза межами освоєного простору, є знаковим вираженням втрати батьками репродуктивної функції, яка потребувала символічного відновлення шляхом виконання згаданого обряду “одруження”.

Ще в другій пол. XX ст. на теренах Волині добре простежувався традиційний завершальний акт післявесільного циклу під назвою “*гості*”, що полягав у відвідуванні молодими батьків молодої і подальшому частуванні у них вдома (“то в послєдную очередь гості робили, то до батьків молодої [молоді] йшли”[56]. Певним винятком у цьому сенсі є Кременеччина, де повесільна частина закінчувалося так званим “*розхідним борщем*”, – гостиною, що відбувалася або вдома у молодого чи в молодої, або в кожного з молодят окремо (“роблять розхідний борщ, тії [гості] молодої йшли до молодого, а ті [гості молодого] сюди [до молодої], музика була і гуляли, горілку пили”[57].

Отже, аналіз післявесільного циклу на Волині другій пол. XIX – XX ст. дає підстави стверджувати, що основним його значенням було прилучення молодої до роду молодого, її перехід до категорії заміжніх жінок і, як наслідок, – входження нової родини до сільської громади. Структура і обрядовість повесільної частини з плином часу зазнавала змін у бік спрощення і послаблення магічної функції, трансформації характеру дійств з ритуального в ігровий. Як переконливо доводить польовий етнографічний матеріал, для післявесільних обрядів історико-етнографічної Волині є властивим велике розмаїття локальних форм побутування розважальних елементів, як більш раннього походження, так і новотворів.

ну Хмельницької обл. від Опанасюка Луки Пилиповича, 1923 р.н.

[52]Записано 5.07.2009 р. у с. Курозвани Гощанського р-ну Рівненської обл. від Кічманюк Марії Оверківни, 1928 р.н.

[53]Несен І. Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна структура та реліктові форми.– К.: Центр захисту культурної спадщини від надзвичайних ситуацій, 2005.– С. 51.

[54]Записано 4.07.2009 р. у с. Бугрин Гощанського р-ну Рівненської обл. від Галатюк Віри Володимирівни, 1950 р.н.

[55]Записано 20.07.2007 р. у с. Лисиче Славутського р-ну Хмельницької обл. від Давидюк Людмили Іванівни, 1971 р.н.

[56]Записано 12.07.2009 р. у с. Колесники Гощанського р-ну Рівненської обл. від Хабун Ніни Артемівни, 1931 р.н.

[57]Записано 10.07.2006 р. у с. Великі Бережці Кременецького р-ну Тернопільської обл. від Мельничука Володимира Васильовича, 1927 р.н.

Статті



Костянтин СИТНИК

СВІТОГЛЯДИ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА: ІНВАЙРОНМЕНТАЛІЗМ, БІОЦЕНТРИЗМ, СОЦІАЛЬНИЙ НАТУРАЛІЗМ, ТРАНСГУМАНІЗМ

Kostyantyn SYTNYK. On World-Views of Contemporary Society: Environmentalism, Biocentrism, Social Naturalism, Transhumanism.

Світогляд людини чи людського суспільства в цілому – це система поглядів на життя, природу і суспільство. Формування сучасного світорозуміння, світосприйняття, власних переконань людини є дуже важливим завданням влади і громадських організацій кожної країни й України зокрема. Хочу зупинитись лише на кількох наукових світоглядах, які виникли в сучасній науці в другій пол. XX ст. Почну з інвайронменталізму (від анг. environment – навколишнє середовище, довкілля).

Інвайронменталізм як сучасний науковий світогляд з'явився і почав інтенсивно розвиватись після Конференції ООН з навколишнього середовища та розвитку в Ріо-де-Жанейро, Бразилія (1992 р.), коли деякі країни, їхні парламенти, уряди, партії, рухи, державні діячі почали більшою мірою, ніж до цього, виявляти стурбованість станом довкілля. Оцінюючи значення конференції в Ріо, насамперед слід мати на увазі те, що форум державних діячів і вчених майже всіх країн планети започаткував, по суті, нову ідеологію, новий світогляд сучасної цивілізації. Принаймні була зроблена перша серйозна спроба в цьому напрямі. Форум обговорив ключову проблему XXI ст.: співвідношення екології й економічного розвитку, політики і навколишнього середовища.

Природоохоронну діяльність людства, його турботу про стан навколишнього середовища було розглянуто не окремо, не ізольовано від інших найважливіших проблем розвитку планети, а навпаки, у взаємозв'язку і взаємозалежності з ними. Усі нарешті зрозуміли, що тільки стабільна, прогресуюча, ресурсозберігаюча світова економіка, яка враховує свою залежність від біосфери, забезпечить стабільне і довічне існування усієї природи, не просто виживання, а нормальне життя людей на Землі.

Конгрес показав урядам і парламентам усіх країн світу, що найважливішою проблемою сучасності є зміна світогляду всього людства.

Розрізняють інвайронменталізм антропоцентричний і екоцентричний. Перший спирається переважно на суто людські інтереси, і саме тому до його сфери входять збалансованість (сталість) та екологічна справедливість. Він виступає за дбайливе ставлення до довкілля. Екоцентричний інвайронменталізм розглядає все довкілля як моральну цілісність з її власними правами та красою, а людей – як частину цієї цілісності. Адже екосистеми, які слід підтримувати, зберігати і охороняти, мають не лише економічну, а й власну внутрішню цінність, тобто культурні, естетичні, політичні та інші ціннісні орієнтири.

Для забезпечення свого існування людина одвічно прагнула підкорити сили природи, тобто здобути владу над природою. Тривалий час над екологічними наслідками своєї діяльності людина не замислювалась. Однак на сучасному етапі розвитку цивілізації виникає нагальна потреба у переоцінці етичних основ людської діяльності.

Можливо, ідея об'єднання зусиль усіх країн світу в галузях економіки, політики, техніки, науки, культури і освіти для збереження довкілля на екологічно обґрунтованих засадах і не швидко оволодіє масами, громадськими, політичними, релігійними, науковими і культурними діячами, але вона вже живе, вирує в суспільстві, усвідомлюється ним як одна з глобальних парадигм сучасної науки і врешті-решт буде успішно виконувати конструктивну функцію у суспільстві, забезпечуючи його гармонійний і якісний розвиток.

Інвайронменталізм ми розглядаємо як носія нової системи вселюдських цінностей, як новий все-

світній світогляд. Ясна річ, він стане або вже є утопічним, якщо ним не оволодіє людство і насамперед – правлячі еліти планети.

На мій погляд, дії зі збереження екологічної рівноваги мають спиратися на три вселюдські цінності: демократію як найкращу форму політичної організації суспільства; динамічний вільний ринок як на найкращу форму його економічної організації; самосвідомість людей, які відчувають себе частиною світової цивілізації і поділяють ідеї інвайронменталізму.

Інвайронменталістськими є наші турботи про створення соціальних і політичних умов для реалізації плану дій, спрямованих на позитивні зрушення в навколишньому світі. Серед цих умов – соціальна справедливість, реалізація прав людини, збалансоване харчування, турбота про здоров’я, високий рівень писемності, політичні свободи, співробітництво і відповідальність. На жаль, керівники більшості країн ще не оволоділи цими ідеями. Україні теж не поталанило: я не знаю керівника найвищого державного рівня, який би глибоко цікавився екологією і навколишнім середовищем та сприяв їх розвитку та охороні довкілля в нашій країні.

Розглядаючи інвайронментальний світогляд, не можна обминути питання про місце вчення В.І.Вернадського про ноосферу в ідеології інвайронменталізму. Ці дві ідеології дуже близькі. Але Вернадський майбутнє живої оболонки бачив радісним і безхмарним, надійним, стійким, очевидно, не помічаючи негативної дії людського розуму. Сьогодні вже всі переконались, що, крім “розумної” розумової діяльності людини, ми занадто часто стикаємося з “нерозумною”. Політики і економісти нерідко подають дійсність у спотвореному вигляді, прикрашають її, а вона незмірно складніша, небезпечна і загрожує людству катастрофою, бо неминучими є трагедії планетарного масштабу, якщо будемо жити ілюзіями, а не реальністю. Водночас інтелект людства нині цілком достатній для того, щоб перевести біосферу і суспільство на шлях, який забезпечить світу позитивну перспективу існування. Наукова громадськість має формувати інвайронментальний підхід до кризової ситуації, в якій опинилися природа і людство. На мій погляд, вона може спиратись при цьому на ряд напрямів загальнолюдської діяльності.

По-перше, слід стабілізувати народонаселення світу шляхом створення в кожній країні умов, потрібних для переходу від динамічної рівноваги на рівні високих народжуваності і смертності до стабільної і динамічної рівноваги на низькому рівні народжуваності і смертності, характерної для більшості індустріально розвинутих країн.

По-друге, потрібно подбати про створення за короткий термін нових безвідходних технологій у тих галузях промисловості, які все ще забруднюють навколишнє середовище.

По-третє, ситуація вимагає прийняти пакет нових міжнародних угод, які передбачали б механізм обмежень і заборонних актів, взаємопогодження планування, стимули, штрафи, взаємні зобов’язання, потрібні для успіху глобального генерального плану відновлення рівноваги в природі.

По-четверте, слід виробити програми співробітництва у справі виховання громадян планети на основі природоохоронних знань.

Нарешті, потрібно шукати шляхи підвищення принаймні моральної відповідальності державних діячів за долю біосфери, домогтися поінформованості всього людства про дисонанс у взаємовідносинах природи і суспільства.

Всезростаюча увага біологів до світоглядних аспектів своєї діяльності сприяла появі ще одного досить близького до інвайронменталізму світогляду – біоцентризму. Біоцентризм – це світогляд, який надає пріоритет життю і життєвим потребам та вважає, що будь-яке життя має цінність і повинно бути захищеним і збереженим.

Розвиток сучасних біологічних наук поставив перед людством, поряд з науковими, багато етичних проблем. З-поміж останніх однією з найважливіших є ставлення людини до живого, – тобто збереження всієї генетичної різноманітності планети і умов її еволюційного розвитку. Визначальним фактором, що зумовлює зміст і темпи збереження біологічного різноманіття протягом усьо-

го цивілізованого розвитку, виступає людина. І не лише як визначальний компонент біологічних систем, а й як її соціально-філософський модус в управлінні біосферою. Думаю, новітня наука про біорізноманіття – диверситологія буде сприяти вирішенню проблеми збереження усіх видів рослин, тварин і грибів.

Проблема збереження біорізноманіття тісно пов'язана з об'єктивними факторами і процесами, які спричинили кризовий стан взаємовідносин людини і природи. Ця криза спостерігається на різних рівнях – освітньому, екологічному, економічному, світоглядному, етичному. Її подолання потребує високого рівня нової світоглядної парадигми, нової філософії. Вирішальним чинником обмеження екологічної кризи є, очевидно, не політика, а освіта, і насамперед – біологічна освіта.

Наприкінці XX ст. при ЮНЕСКО створено Комісію з біологічної освіти, яка є єдиною спеціалізованою комісією в сьогоднішньому світі, що покликана піднести рівень біологічної освіти в суспільстві до вимог сьогодення. Для розроблення прогнозів можливих змін у довкіллі та їх запобігання необхідні глибокі біологічні, екологічні знання. Дефіцит цих знань особливо гостро відчувається на всіх рівнях управлінського корпусу держави. Керівники і менеджери природоохоронної справи, на жаль, не завжди спроможні орієнтуватися в елементарних екологічних явищах і процесах. Тут принагідно хочу нагадати загальновідому істину, що екологія – дисципліна біологічна, її серцевинною суттю є живий організм. Всі інші так звані екологічні науки в кращому випадку можуть претендувати на роль прикладних аспектів екології.

Біологічно освічене суспільство помітно змінить своє ставлення до використання, збереження та відновлення природних ресурсів. Екологізація свідомості і глибокі знання неминуче будуть сприяти зростанню інтересу з боку суспільства до природоохоронних процесів та до ідеології біоцентризму.

Тепер я хочу також зупинитись на ще одному світогляді – трансгуманізмі, який бере свій початок від гуманізму епохи Відродження і якому були властиві ідеали розвитку гармонійної особистості за допомогою культури, освіти, науки, естетичного і морального виховання. Вже в наш час під впливом новітніх наукових відкриттів цей світогляд набув нових принципів та ідей як нескінченний прогрес, прагматичний оптимізм, відкрите суспільство, раціональне мислення. Трансгуманісти переконані, що фундаментальні, радикальні й постійні зміни, які відбуваються в суспільстві, окремій людині, можливі й бажані завдяки передовим новітнім технологіям. Фізичні, розумові і психологічні здібності людини можна і треба значно поліпшити, а хвороби, страждання, старіння, смерть можна і слід уповільнити, зменшити, віддалити, усунути, навіть ліквідувати, тобто люди зможуть досягти в недалекому майбутньому більшого, ніж мали вчора і мають сьогодні.

І насамкінець, хочу принаймні коротко сказати про світогляд, що ґрунтується на ідеї природної цілісності світу. Соціальний натуралізм – це світотогляд, згідно з яким соціальні явища слід розглядати як такі, що породжуються Природою та існують за її як фізичними, так і біологічними законами.

Автори концепції соціального натуралізму вважають, що оволодіння широкими масами цією ідеологією сприятиме врятуванню цивілізації від соціального регресу через усунення комплексу сваволі та ілюзій, який уражає світогляд людей і є корінням всілякого зла на нашій планеті. Поєднання бізнесу і влади, корупційні скандали, подвійні стандарти політичних лідерів, падіння моралі і втрата найкращих людських чеснот – усі ці негаразди є витвором волі й свідомості людей і не караються законами, даними природою.

На мій погляд, соціальний натуралізм може відіграти необхідну і найкращу роль у житті українського суспільства. Але треба, щоб держава забезпечила громадянам можливості для формування сучасного світорозуміння щодо життя Природи і суспільства. Якщо Україна й має нині певні досягнення, то лише завдяки зусиллям окремих особистостей. Держава, на жаль, робить замало, як і більшість громадських об'єднань України, за винятком хіба що Всеукраїнської екологічної ліги

та Товариства "Знання", які все ж організовують змістовні світоглядні заходи.

Ось чому загальносуспільним завданням на найближчу і віддалену перспективу, на моє глибоке переконання, є виховання перших і наступних поколінь незалежної України на найкращих традиціях у цих сферах.

В останнє десятиліття майже в усіх країнах світу посилився інтерес до загальнонаукових світоглядів і концепцій у зв'язку з тим, що сучасні природничі науки протягом тривалого часу не можуть запропонувати дійсно ефективних рішень чи засобів, спрямованих проти загрози негативних глобальних змін клімату. У той час руйнівні наслідки кліматичних змін людство спостерігає все більше і більше.

Зрозуміла річ, освічене суспільство знає, що періодичні зміни кліматичних умов на Землі не можна розглядати як щось виняткове, небувале, невідоме в історії людства. І все ж в останні роки, сьогодні світове визнання одержали наукові переконання, що сучасні зміни клімату не можна вважати стандартними природними коливаннями періодів похолодання і потеплінь у глобальному масштабі. Навпаки, йдеться про принципово нове явище, яке виникло лише чи винятково завдяки діяльності самої людини.

Відповідно до ідеології інвайронменталізму в планетарному масштабі до серед. XX ст. життя (біосфера) активно підтримувало відносно стабільні умови на Землі, комфортні для власного існування, створювало глобальні параметри середовища, безперервно вибудовуючи їх адекватно своїм потребам у процесі власного еволюційного розвитку. Будь-які види, які несприятливим чином впливають на довкілля, роблять останнє менш придатним для нащадків (потомства), врешті-решт будуть знищені, як найбільш слабкі, еволюційно не пристосовані.

Жива і нежива природа (усі організми, популяції, екосистеми, атмосфера, гідросфера, літосфера), на думку окремих учених, є цілісною системою самоорганізації. Ця система підтримує довкілля в придатному для життя стані. Ця концепція, як бачимо, співзвучна з біосферною концепцією В.Вернадського, але вона менш оптимістична порівняно з біосферно-ноосферним уявленням видатного попередника сучасних природознавців, бо зловживання людини щодо довкілля примушують цю систему працювати проти Homo Sapiens та її Розуму. Людство в цілому дуже завинило перед біосферою, і біосфера прагне змінити деякі параметри свого існування таким чином, щоб викинути з себе свою складову – людину.

На думку багатьох учених, у сфері зміни клімату людство вже не зможе повернутись до минулого і цивілізація, яку ми знаємо сьогодні, навряд чи уціліє, в кращому разі замість мільярдів залишиться купка людей для продовження роду, яка буде жити в Арктиці, де клімат залишиться терпимим. Сучасні прогнозисти вважають, що "кліматичне пекло" неминуче настане, коли в Європі стане на 8 градусів тепліше.

Важко сказати, чи виправдаються ці прогнози, але не можна не визнати, що людство поки що не сприйняло належною мірою світоглядів інвайронменталізму та біоцентризму і тому не має відповідного протистояння глобальному потеплінню, змінюється і буде продовжувати змінюватись екосистема, чи біосфера Землі, яка тепер працює проти людства.

Сучасна філософська система, її світогляди радикально заперечують антропоцентризм, наближають до певної міри новітні світогляди, а наші сучасники потребують усвідомлення невідворотного покарання за минулі гріхи людства. Ухилитися від цього покарання людство, очевидно, вже не здатне, але пом'якшити його якось можна, якщо нинішнє і 5-6 наступних поколінь істотно зменшать світоперетворюючу гординю і різко скоротять бездумне використання природних ресурсів.

Цілком можливо, що людство не закінчить своє існування самогубством, катастрофою, а використає останній шанс і належним чином, спираючись на прогресивний світогляд і наукові рекомендації, "впишеться" в глобальні процеси біосистеми.

Статті



Світлана БОГДАН

КОМУНІКАТИВНА СИТУАЦІЯ ГОСТЮВАННЯ: СТЕРЕОТИПИ МОВНОЇ ПОВЕДІНКИ ВОЛИНЯН І ПОЛІЩУКІВ

Svitlana BOHDAN. On Communicative Situation of Guesting: Some Stereotypes of Volhynians' and Polissians' Lingual Behaviour.

Гостинність традиційно вважається однією з диференційних ознак української ментальності. Пошанування гостя, що виявляється в системі узвичаєних народних стереотипів, сягає ще дохристиянських часів: *ги́ст′ хати ни пириле́жит′* (СвСм), *чем бага́ти / тем і ра́ди* (СвСм), *ги́ст′ у двир / со́нце ў ха́ту* (СвСм). Християнство привнесло ще й переконання, що гість є посланцем Бога, а отже, пошанівок до гостя визначає міру поваги до Всевишнього. Це й зумовило не лише шанобливе, а особливе, благоговійне ставлення до гостя. Протягом століть формувалися й корегувалися мовноетикетні моделі, які визначали комунікативний статус і поведінку гостей та господарів. Вони й утворювали в сукупності цілісну поведінкову систему українського гостювання. На реконструкції й описі його основних структурних компонентів, стереотипних для мовної поведінки волинян і поліщуків, буде зосереджена увага в цьому дослідженні.

Як відомо, гостювання буває двох типів: *підготовленим* (тобто заздалегідь запрограмованим, це стосується передусім різних комунікативних ситуацій родинної й календарної обрядовості) і *спонтанним* (інакше кажучи, непередбачуваним, здебільшого – повсякденним), а гості, відповідно, бувають *прошеними* (проханими) й *непрошеними* (непроханими). І хоча на Волині й на Поліссі дотепер побутує відома не лише українцям примовка щодо другої категорії гостей (*никле́кани гист′ худже́ татарина* (СвСм), це щонайменше позначається на особливостях стереотипів мовної поведінки. Зауважмо й те, що в давнину волиняни й поліщуки значно частіше, як свідчать результати інтерв'ювання й анкетування, ходили в гості без особливих запросин, зокрема до найближчої родини, до сусідів. Такі відвідини мали, до того ж, регулярний характер. Гостями дуже часто ставали випадкові подорожні, передусім ті, яких заставала ніч у якомусь населеному пункті.

Щоправда, як стверджують інформатори, така відкритість комунікативних зв'язків і контактів, неупереджене ставлення до незнайомих гостей починають руйнуватись, особливо в другій пол. XX ст. Водночас вони зауважують, що такі зміни – не лише реакція людей на соціальні умови, які призвели до видозмін міжособистісних стосунків. Ці зміни – ознака глибокої корозії основ української духовності. На Волині в с. Шельвів Локачинського р-ну, побутує, зокрема, легенда, що стихійне лихо, яке трапилося в цьому селі у 80-их рр. XX ст. й зруйнувало всі хати, крім однієї, – наслідок недоброзичливого ставлення мешканців цього села до подорожнього, якого напередодні ніхто, за винятком однієї родини, не зголосився переночувати. А отже, порушення узвичаєного прихильного ставлення до гостя, навіть випадкового, дотепер вважається відхиленням від поведінкових стереотипів.

Варто зазначити й те, що в давнину, на противагу сучасності, частіше ходили в гості в будень, аніж у свята. Це також визначало особливості традиційного українського гостювання.

Домінантними в комунікативній ситуації гостювання можна вважати такі структурні елементи: **запрошення; прихід гостя /-ей**, що супроводжувався відповідними формулами вітання й фразами-відповідями; **прийом гостя /-ей** (вибір місця для нього, пригощання, частування, чаркування, тостування, припрошування); **відхід гостя** (форми вияву вдячності, прощання з господарями).

Структура й семантика формули запрошення залежить передусім від типу гостювання: **звичайне** (в будні дні або в неділю) чи **урочисте** (*на престольні* чи *рокові* свята, з нагоди родинних свят – хрестин, весілля тощо). Подібність звичайних та урочистих запрошень (за винятком весільних) виявляється в тому, що їх основу становлять дієслова **приходити, заходити, ходити, прийти, приїжджати, просити, ждати**. Найуживаніші формули з лексико-граматичним центром – імперативом дієслів **приходити** (*прихо́д′ те, прихо́д′, прі́хо́т′ те, прихо́т′*), **прийти** (*прийді́те, прийди́, прийде́*), **заходити** (*захо́д′те, захо́т′те, захо́д′, захот′*). Лексеми *ждати (жде́мо), приїж-*

джати (приїжджéти) вживаються в говірковому мовленні спорадично.

Опорні дієслова **просити** і **ждати** (дуже рідко) мають особову форму множини і почасти – однини, напр.: *прошý ў гóст'і (Фдк), прус'ý ду минé ў густúну* (Мйд), *прóсимо пр'іїтú до нас* (Злз), *прóсимо приїтé пугуст'увáти ду нас* (Збжж).

Своєрідну "семантичну рівновагу" в цих формулах створює здебільшого обставина мети, пор.: *ў гóс'т'і* (Збж), *в гóсти* (Свд), *ў гóсти* (СвСм), *ў гостúну* (Слвт), *в гостéну* (Плм), *ў густéну* (Збжж), *на гостино* (Сдл), *ў густúну* (Блн), *в гостину* (Плс), *на гостéну* (Врк, Дбр, СвСм), рідше – *на прáзн'ік* (Злх), *на с'в'ето* (СвСм), *на прáзник* (Глд, СвСм, Слв), *на вичорниц'і* (Жрвч), *на вичурнéци* (СвСм), *на чарчúну* (Зрд), *на пирогú* (Озр).

Почасти обставина мети замінювалася узагальненою вказівкою на суб'єкт / суб'єкти: *до нас, ду нас, до сéбе, ду сéбе, до мéне, ду мéне, ду минé*.

Розширення типової двокомпонентної моделі можливе завдяки обставинам часу: *ў нед'íл'у, ўзáўтра, зáўтра, позаўтр'íйу* тощо, іншим обставинам мети (напр.: *захóд'те до нас* / **почастýйемо** Вас (Грд, Лск), *прихóд'те ў гос'т'і* / **посидимó / поговóримо** (Хтш)) і особливим виразам прохання, що підкреслюють бажаність майбутнього приходу гостей (напр.: приход'те до нас ў гости / **не минáйте** (СвСм), **не в'ідмоўл'áїтес'а в'ід запрóсин** (Шлв), **ўшанýйте своїм прихóдом, хóчимо бáчити вас у сéбе ўдóма** (Тбл), **бýдемо рад'і** (Ббн, Мрк), **бýдимо рáди** (СвСм), **ни грумн'íчаїте, ни здавáїтис'а на прóз'бу** (Глд, СвСм), **ни погордýїте** (Зст)).

Зауважмо, що узвичаєні для сучасного мовлення вставні слова *будь ласка, будьте ласкаві* функціонують у структурі таких виразів досить обмежено і не типологічні для них. Складні дієслівні присудки формул запрошення функціонують також рідко, напр.: **прóсимо прийтé ў гóсти** (СвСм).

Запрошуючи на престольне (храмове) свято, нерідко вживають саме епітет *престольне* (або *престольний*): **престóл'не** *с'в'éто*, **пристóл'ни** *прáзник*. А на рокові свята – зазначають назву самого свята з усіма можливим фонетичними й морфологічними варіантами.

У запросинах на хрестини, крім опорних лексем *хрестúни, христéни, христéне, хрéшчен'а, на кáшу*, нерідко вживають також різні номінації дітей (*дитúна, дитéна малá, малéї*), напр.: *прихóт'те на христéни ду нáшуйі* **дитéни** (Збжж), *прихот'те на христéни до нáшого* **малóго (малéйі)** (Ксн).

Більшою урочистістю й варіативністю відзначаються стереотипні запрошення волинян і поліщуків на весілля. Їх структурно-семантична організація майже не відрізняється від тих, які функціонують в інших регіонах України. Типова модель такого запрошення містить, як відомо, *дієслово* **просили (просив, просила), просить** + *іменник* **мати, батько (тато)** + *дієслово* **прошу (просю)** + *займенник* **я** + *дієслово* **прийдіте (приходьте)** + *обставина місця* **до нас** + *обставина мети* **на весілля**.

Говіркові відмінності в конструюванні цієї формули позначені передусім у позиційній варіативності основних структурних компонентів (пор.: *прусéў бáт'ко / прусéла мáти і йа вас прус'ý / прихóд'те ду нас на вес'íл':е* (Мкл), *і мáте прóсит' / і бат'ко прóсит' / і йа прошý на мойé вис'íл':е* (Тбл)), їх лексичному (пор.: *просúли* **мáма і тато** (Лск), *прасúў* **бáт'ка** / *прасúле* **мáти** (Влм)); морфологічному (пор.: *прийд'íте до нас на свáд'бу* (Сдл), *просúли тáто / просúли мама і йа вас прошý до мéне на веис'íл':а* (Мвн)) і найчастіше – фонетичному варіюванню (напр.: **прусéли** *бáт'ко* (Збжж), **прусúли** *мáти* (Вшн), **просéли** *мáти* (СвСм); *пріхóд'те* **до** *м'інé* **на в'іс'íл':е** (Олн), *і йа прошу прийтú* **до** *мене* **на вис'íл':а** (Скб), *прихóте* **ду** *нас* **на вес'íл':е** (Мкл), *і йа прошý пр'ідíт' до мéне* **на в'іс'íл'а** (Крс) тощо). Важливо й те, що почасти формула запрошення може трансформуватися в складнопідрядне речення (напр.: *просéли мáма і тáто / і йа вас прошý / шоб витé прийшлé до мéне на вес'íл'а* (Грд), *просúли мáма / просúли тáто / і йа прошý / жеп ви прийшлú доу мéне на вес'íл':а* (Нхв)).

У деяких формулах дієслово *просити* не повторюється, а є спільним для двох підметів: **просúў бáт'ко і мáти** (Чрн). Однак значно частіше це дієслово вживається у формі множини, незалежно від того, чи стосується обох іменників чи лише одного з них, напр.: **просúли бáт'ко / просúли мáти** (Рдв), **прусéли** *бáт'ко* / **прусéли** *мáти* (Збжж), **просúли** *мáма / тáто* (Шлв), **просúли** *бáт'ко /мáти* (Гйк, Жрвч). У цих виразах представлена особлива гоноративна форма множини, традиційна для мовного етикету українців загалом. Дуже рідко в запрошеннях вживана номіна-

ція **батьки**, напр.: *просúли* **бат'кú і йа прошý / прихóд'те до нас на вес'íл':а** (Зрд).

Факультативно формула запрошення може мати номінацію *старша дружка*, яка розширює перелік осіб, котрі запрошують на весілля, напр.: *прусúли мáма / прусúли тато / прóсит муйá* **стáрша дрýжка** (Клч).

Іноді вираз запрошення доповнено лексемами *хліб, сіль*, які надають йому особливого урочистого звучання, напр.: *бáт'ко просúли / мáти просúли / і йа прошý* **на хл'іб / на с'іл'** */ і до мéне на вис'íл'а* (Мщн, Жрвн), *просúли мáма / тáто* **на хл'іб / с'іл'** */ а йа прошý на вес'íл'а* (Стр), *прóсит' бáт'ко / прóсит' мáти / прихóд'те* **на хл'іб / на с'іл'** */і на мойé веис'íл':а* (Ксн). У с. Радовичі формула запрошення має ще й лексему *коровай: просúли бат'ко / просúли мáти / і йа прошý на хл'іб / на с'іл'* **/ на коровáй** *і до мéне на вес'іл':а*. Іноді лексема хліб поєднується з епітетом *Божий*, напр.: *просúў бáт'ко й мáти / і йа прошý на хл'іб* **Бóжий** */на вес'іл':е* (Плс), *прошý на хл'іб* **Бóжий** */ на вис'іл':е* (Жрч).

В окремих говірках формула запрошення має усічений варіант узвичаєного виразу, пор.: *прошý на вес'іл':а* (Збж), *крáсно просúмо до нас на вес'іл':а* (Обл). Почасти в запрошенні конкретизовано коло запрошених осіб, напр.: *запрóшуйу ус'іх на вис'íл':е* **/ хто ў хáти йе** (Дбр).

Вітальні формули в будень і в свято, як свідчать результати дослідження, не мають суттєвих відмінностей, за винятком роковúх і храмових свят. На противагу буденним, святкові вітання містять номінації того чи іншого свята або узагальнені лексеми *с'в'áто, с'в'éто, прáзник, прáзн'ік, прáзн'ічок, нид'іл'а*, напр.: **с прáзником** *бýд'те крéпк'і* (відповідь: *і вам хай Бог здурóвйа пушлé*) (Клч), **з прáзничком** *Вас* (Тбл), *с прáзн'ічком* (Плм).

Поряд із часто вживаними *дóбриǐ ден', дóбри ден', добридéн'* у говірках побутують й інші традиційні вітання, напр.: *дóбрага вам дн'е* (Влм), *здорóвен'ке булé* (Плм), *здорóвейке булé* (Тбл), *здорóвейки булú* (Чрн). У Прибужжі поширене вітання *в'ітáйте* (Плм, Збжж), *витáйте, витáйте ж* (Глд, СвСм), відповідь – *в'ітáйім вас* (Плм), *дóбруго здорóвйачка* (Збжж), *д'екýйу за витáн':е* (Глд, СвСм). У відповідь на вітання *добрий день і здоровенькі були* можлива фраза-повтор, однак значно частіше така формула видозмінена, зокрема в мовців старшого віку, напр.: *здорóвейке булé* – **хай і вам Биг здорóвйа дайе** (Тбл), *здорóвейки булú* – **дóброго здорóўйачка** (Чрн), *добридéн'* – **з прáзн'ічком** (Нйн), *з с'в'áтом бýд'те крéпк'і / здурóв'і* – **і вам хай Бог здурóвйа пушлé** (Клч).

У вітаннях, що містять лексеми *свято, празник* або назви якогось свята, фраза-відповідь трохи інакша щодо структурно-семантичної організації, пор.: *з с'в'áтом вас* – **з вáми здорóвими** або **Вас тóже, наўзайéм** (Чрн); *с прáзн'ічком – з вáме здорóв'іме* (Плм), *з Йівáном – взайíмно* (Збжж), *с тр́ийц'уйу с'в'атéйу Вас / шчéс'т'а / здурóвл'а* – **і ве бýд'те здурóви** (Збжж), *з с'вáтом вас* – **і вас тóже** (Мйд), *з с'в'áтечком* – **вас тóже** (Нйн), *з с'в'éтичком Вас* – **спас'ібóг вас тóже** (Хтш). Найуживаніша відповідь у цій ситуації – *Вас тóже і з Вáми здорóвими*.

Серед Різдвяних вітань найчастотнішими є такі моделі: *з Руздвóм Христóвим* – **взайíмно** (Вшн), *з Рожествóм Христóвим* – **з с'вáтом вас** (Нхв), *з с'в'атúм Рожиствóм* (Зчв), *Христóс рождайиц':а* – **слав'íмо йогó** (Вл), *з Руздвóм вас* (Рдв), *Христóс рождáйиц'а* – **з Рожествóм** (Кмр), *Христóс рождáйец'а* – **слав'íмо йогó**, *слáвимо йогó* (ВлкГ), *Христóс рождайет'с'а* – **слав'íте** (Зрд), *Ісýс рождáйец'а* – **слав'íмо йогó** (Стр), *Христóс родиўс'а* – **слав'íм йогó** (Глб), *з с'ватем Руздвóм бут'те здорóви* – **з вáми здорóвими** (СвСм).

Прийшовши в гості на Водохреща, на Волині й на Поліссі вітаються здебільшого так, як і на Різдво. Значно рідше вдаються до особливого вітального виразу, як-от: *з водóйу свйатóйу* – **вас тóже** (Хтш), *Христóс крешчáйец':а* – **слав'íмо йогó** (Шлв), з *Вудóхришчами с'в'атúми* – **вас тóже** (Вшн), *з Вудóхришчем вас* – **і вас з с'в'áтом** (Клч), *з с'ватúм Водóхришчем* – **спасú Бóже, судú Бóже з вáми здорóвими** (Смл), *з Гордáн'ойу вас* – **і вас з Гордáн'ойу** (Нхв), *Христóс хришчáйец'а* – **слав'íмо йогó** (Ксн), *Христóс хришчáйет'с'а* – **слáвл'у йогó** (Блн), *з Водóхришчами* (Зчв), *з Водóхришчем* – **вас тóже** (Вл), *з'і с'в'атом с'в'атого Водóхришча* (Хвр), *в'ітáйемо з днем хрéшчен':а* (Зрд), *з Водóхришчами* – **вас тóже** (Плс). Вітання й відповіді на зразок *Христóс хриешчáйіт'с'а* – **ў рúчц'і Йурдáн'і** (Жрвч), *Христóс хришчáйе* – **на р'íц'і Йордáн'і** (МйдЛ), *Ісýс крешчáйец'а* – **ў р'íчц'і Йордáні** (Стр) загалом донедавна не були типові для цього регіону, оскільки вживані лише в окремих говірках.

Більш однотипні вітання на Великдень, відмінності виявляються в основному у фонетичному

складі лексем *воскрес* і *воістину*, напр.: *Христо́с оскре́с* – **во'стину оскре́с** (СвСм), *Христо́с вускре́с* – **вуі́стино вускре́с** (Вшн), *Христо́с воскре́с* – **воіст'іно воскре́с** (Ксн), *Христо́с воскре́с* – **воі́стино воскре́с** (Злн), *Христо́с вускре́с* – **вуі́стину вускре́с** (Зст).

Цікаве вітання в день Трійці зафіксоване в с. Велика Глуша Любешівського р-ну: *нав'і́ки сла́ва з Тр'і́йцейу*, відповідь – *нав'і́ки сла́ва із зеле́ними с'в'атами*.

Гостей здебільшого зустрічали на порозі й запрошували до хати. Виявом традиційного пошанування гостя вважається місце: найшанованіших гостей саджали на покуті під образами, а в дні родинних свят, дотримуючись родинної ієрархії.

Неодмінним елементом гостювання волинян і поліщуків, незалежно від свята (і навіть у будень) було частування. Раніше в гостях пили, за свідченням інформаторів, небагато: *пиле́ ма́ло / к'е́лишк'і / йак напе́рстк'і / па́ру раз ти́ко та по́рцийка обе́йде* (СвСм). Тримаючи *по́рцийку* в руках, виголошували до того, хто сидів поруч, тост. Пізніше одна чарка була замінена багатьма, для кожного гостя окремо, однак, зауважмо, що ця традиція визначає вже лише другу пол. XX ст.

Традиційне тостування двокомпонентне: вираз тостування неодмінно супроводжується фразою-відповіддю. Типологічними для волинян і поліщуків можна вважати тости: *бу́д'мо* (Брз, Гщ, Жввн, Жрвч, Нхв, Олн, Птк, Стр, Тлн), відповідь – *пий здоро́ви'* (Тлн), *на здоро́вйе* (Олн), *пи́ймо* (Жрвн), *дай Бог ни оста́н':у* (Гщ), що є, очевидно, усіченим варіантом виразу *бу́д'мо здоро́в'і* – **дай Бо́же** (Грд, Лск, Хвр), *буд'мо здоро́в'і* – **бу́д'мо** (Сдл), **бу́т'те здуро́в'і** (Мщн), *бу́д'мо здоро́ве* – **пе́йте здоро́ве** (Плм), *бу́д'ма здаро́ви* – **пи́йте здаро́ви** (Влм), *бу́т'мо здуро́в'і* (Свд), *бу́д'те здоро́в'і* – **на здоро́ўйачко** (Хтш), *буд'мо здуро́ви* – **пумага́йб'і** (Блн).

Не менш уживані й інші стереотипні формули, що почасти мають гумористичну тональність, напр.: *за здоро́ўйа ва́ше і ў го́рло на́ше* (Трч), *даі̆ Боже ни гостан':а* (Прд), *даі̆ Боже ни пос'л'ідн'у* (Злз), *шоб ме ма́ли і дру́г'ім дава́ли* (Грд), *шоб ўс'і здоуро́в'і були́* (Олн), *ви́пйемо за ўсе до́бре* (Гйк), *хаі̆ веде́ц':а* (Ясн), *ве́пйімо за здоро́ўйе* (Мкл), *дава́і̆те ви́пйемо за ўсе до́бре* (Брс), *даі̆ Бог здоро́вл'е же́ти і же́ти – даі̆ Бо́же* (Збжж), *пе́йте / па́не / по́к'і же́ви / за мер / за спок'і́й і шче по так'і́й* (Дбр), *прими́ Бо́же за л'і́карство* (Мйд), *за мир / за поко́й іш:о́ по тако́й* (Врк), *на здоро́вл'а* (Врк), *ве́пйімо до дна / шоб була́ ду́мка йідна́* (СвСм), *ве́пйемо до дна / бо на дн'і молод'і́йі д'н'і* (Клд). До часто використовуваних належать також поширені римовані тостування: *шоб пи́ти / так напи́тис'а / шоб л'уби́ти / то ко́жного дн'а / шоб ўпа́сти та заби́тис'а / але́ з до́брого кон'а́* (ВлкГ), *даі̆ Бо́же сто ро́к'іў пи́ти і сто ро́к'іў прожи́ти / че́рез ден' / че́рез два до ку́ма ў гос'т'і ходи́ти* (ВлкГ).

Жодне гостювання ні на Волині, ні на Поліссі не обходилося (і не обходиться!) без припрошування пити-їсти. Вважалося навіть, що гостина, за відсутності припрошування, втрачала свою гостинність. А тому господарі (в дні звичайного частування), кухарки, певні дійові особи в дні весільного дійства, хрестин час від часу зверталися до гостей із спонуканням їсти-пити. Нерідко припрошування, зокрема, на весіллі мали музичний супровід, як-от: *тіште / гостойк'е́ / й'ште / се́вого вола́ зйі́ште / се́вого рога́того / ме́ ро́ду бага́того*. Гості відповідають: *а ме вас ни просе́ли / шоб вите́ се́вого бе́ли / було́ свин'у́ заколоти́ / свин'у́ ни до робо́ти* (СвСм).

У звертаннях до гостей переважають опорні лексеми *гос'т'і, го́сти, го́сте, гостойк'е́, гостон'ке́, го́стон'к'і, го́стон'ки, го́с'т'ін'к'і, гостун'ки́, гаст'ілке́*, значно рідше – *л'у́дк'е́, л'у́ди, л'утко́ве, л'у́дон'к'і, ку́ме, ку́мо, ку́мц'у, сва́те* тощо. Такі апелятиви нерідко поєднані з епітетами **добрі** (найуживаніші варіанти – *до́бр'і, до́бри*), **дорогі** (*дорог'е́йі, дорог'і́, дорог'і́йі, дуруг'і́, дуруг'і́йі, дороге́йі, дорог'е́йк'і, дуруге́йік'і, дорог'е́н'к'і*), **любі** (*л'уби, лйу́б'і, л'убийі*), **шановні** (*шано́ўн'і, шано́вни*), **кохáні** (*коха́н'і, коха́ни*).

Основу виразу (виразів) припрошування становлять дієслова **пити, випити, їсти, пригощатися, вгощатися, угощатися, пастися, живитися, кусати, попро́бувати, покуштувати, частуватися**, напр.: *пас'і́тис'а /на нас ни див'і́тис'а/ бо ме з се́йі ха́ти / пове́н':і вас проха́ти* (Дбр), *го́сти мойі́ шано́вни / прошу́ вас / часту́і̆тис'а / а на би́л'ше пирибач'е́і̆те* (СвСм), *пе́і̆те / у́гошчаі̆тис'а / л'удко́ве / а на би́л'ше пирибач'е́і̆те* (Глд, СвСм), *йі́ште на здороўл'а / ни гре́буі̆те* (Дрз), *пе́і̆те / й'ште / мойі́ дорог'е́н'к'і / ни здава́і̆тис'а на про́с'бу* (СвСм), *а ве́піітено / а зйі́штено* (Нйн), *воі̆ / ку́мц'у дорог'е́ іка / то ж ве́пиі̆те грамул'ку / то ўже і йа з вами ве́пйу* (Збжж), *пи́і̆те / госто́і̆к'е / йі́жте / ни об'іжа́і̆те сибе́ / ува́жте нас* (ВлкК), *не горду́і̆те / гост'і дорог'і́ / куса́і̆те* (Мвн), *пе́і̆те / йі́ште / ни стида́і̆тис'* (Тбл) тощо.

Найпростіший вираз пригощання містить ли-

ше одну із названих опорних лексем, напр.: *пригошчӑйтес′* (Злн), *ве́пиїте* (СвСм), *пиїте* (Збжк) і т. ін., однак такі форми припрошування нечастотні.

Специфіка формул припрошування виявляється в поєднанні з вибаченнями, посередництвом яких передається особлива риса українського гостювання: применшення заслуг господарів, напр.: *прошу́ / го́стон′ки / не об′їжӑйтес′а / шо ма́йім / тим ўгошча́йім* (Збжк), *п′ійте / гост′іц′:а / вибачӑйте шо нема́* (Озр), *йі́жте / го́сти / йі́жте / шо ма́йіма / те дайе́ма / пирибач′е́йте / мо́же чаго́с′ нима́* (Влм), *йі́жте / дорог′і го́ст′і / на кра́шче вибачӑйте* (Кшв).

Почасти припрошування завершуються пересторогою-побажанням, як-от: *пиїте / да* **не ўпивӑйтес′** (МйдЛ). Іноді вони містять причину або мотивацію, яка спонукає до чаркування, напр.: *ви́пиїте* / **до́бра гор′і́лка** (Скр); *пиїте / ку́ме / гор′і́лку в′іднин′і до понед′ілка / в′ід понед′ілка аж до віўто́рка / бо в кума* **до́бра гор′і́лка** (Ярв); *пе́їмо до дна* **/шоб була́ ду́мка йідна́** (Глд, СвСм); *а ве́п′іїте /л′удк′е́* **/шоб на́шим молоде́м до́бре жило́с′а / хто мене́ не уважа́йе / тої не ве́пйе** (Нйн); *ви́пиеїте до дна /* **шуб йім ни ўстава́лис′а сл′о́зи** (Грх); *попро́буїте ўсе потро́хи / бо не мо́жна так / пиїте /* **бо ў наїг′іршого хаз′а́йіна пйут′ три ра́зи** / *а йа не ду́маю / шчо тут хаз′а́йін пога́ний* (Чрн).

Деякі припрошування мають жартівливу тональність: *йі́іште / гостон′ке́ / і ў доло́н′і р′і́жте / шчоб доло́н′і шум′іли / шоб ве йі́сти ни хот′іли* (Плм); *йі́іште / л′у́де до́бр′і / бо гор′і́лка холо́не* (Прв). Якщо гість відмовляється пити, послуговуючись, скажімо, узвичаєним *ни прос′і́те / бо ни мо́жу* або навіть заприсягаючись: *н′е / креж бо́же ни мо́жу* (СвСм), цілуючи при цьому хрест, складений пальцями, то нерідко вдаються й до вдаваних погроз (напр.: *пе́їте / бо за ко́м′ір ве́л′:ю* (Брз), *пе́їте / пе́їте / а то за па́зуху ве́лийу* (СвСм)) або навіть образ (напр.: *йа б з ва́ших рук і смоле́ ве́пиў би / а ни ти́ко ту по́рциїку* (СвСм)).

Іноді, все-таки піддаючись на прохання господарів, гості казали: *хаї здоро́вйа зру́шу / а випити му́шу* (Слн). Дуже часто для припрошування використовують рядки відомого пісенного тексту "*Щось у горлі деренчить, деренчить, треба його промочить, промочить*". Іноді ці рядки, як нагадування, звучать і з вуст гостей, набуваючи функціонального статусу випрошування.

Припрошуючи їсти, скажімо, вареники, пироги нерідко примовляють: *зйі́іште до па́ри / шоб ни забра́ли (або – ни зйі́ли) татари* (СвСм); *зйі́іште до па́ри / шоб д′і́ти ни буле́ тата́ри* (Збр); *зйі́іште до па́ри / шоб ни гниле́ шпа́ри* (Гпл).

Якщо гостювання, зокрема звичайне, затягувалося, то гості вставали самі й казали: *пора́ і че́ст′ зна́ти*. Однак частіше про завершення гостювання сигналізували певні ритуальні страви чи дії.

Гості обов'язково дякували за гостювання, послуговуючись узвичаєними стереотипами. Типологію мовної поведінки волинян і поліщуків визначають вирази з опорною лексемою **дякувати** (рідше – **вдячний**): *д′а́куйемо ц′ому сто́лу* (Мйд); *д′е́куйімо ц′о́му сто́лу п′і́димо к друго́му* (СвСм); *д′а́куйу за хл′іб / с′іл′* (Шлв); *д′а́куйу за ўгошче́н′ійе* (Нхв); *д′а́куйу ва́ш′і ха́т′і* (Смн); *д′а́куйу за ўгошче́н′ійе* (Клд); *ве́л′ми ўд′а́чна* (Хвр); *д′а́куйу за гост′ува́н′:а* (Глб); *д′а́куйу за гости́н′:іс′т′* (Івн); *д′а́куйу за ўс′о* (Зст); *д′е́куйімо за те / шчо спиле́ / зйі́ли / хаї вам Бог ўде́с′атиро дас′ц′, д′е́куйімо за хл′іб / с′іл′ / за ка́шу і за ме́лост′ ва́шу* (СвСм). Не менш часто використовують вони і лексему **спасібо**: *спас′і́бо за прийо́м* (Чрн); *спас′і́бо за пригошча́н′:а* (Чрн); *спас′і́бо за ўгошчі́н′:е* (Зчв); *спас′і́бо вам / шо ви нас приїма́ли* (Кмр); *спас′і́ба / хаї Бог си́лку ве́рне* (Крсн); *спас′і́бу за ўсе / в′ібач′еіте / йек шос′ не те* (Нйн). Вислови із лексемою *спас′ібог* належать до спорадичних, напр.: *спас′і́бо́г вам за хл′іб / за с′іл′ / за ва́шу гости́ну* (Хтш).

Як бачимо, друга частина таких виразів конкретизує, за що власне гість висловлює вдячність: *за угошче́н′ійа* (Збжк), *за угошче́н′ійе* (Озр), *за угошче́н′а* (Олн), *за госте́ну* (Гщ, Плм, СвСм, Тбл), *за гости́ну* (Жрвч, Мйд), *за хл′іб / с′іл′* (Жрвн, Кшв), *за густи́ну* (Трч), *за ўсе* (Пск, Кбч), *за прийо́м* (Збжж), *за ша́ну* (Дбр), *за частува́н′:а* (Шлв). Іноді такі вирази вдячності побудовані за принципом протиставлення, напр.: *оі не над′а́куватис′а* (Нйн); *ни над′е́куйус′а вам* (СвСм).

Після слів вдячності зазвичай слідує фраза-відповідь, напр.: *д′акуйу за ўгошче́н′ійе* – **даї Бо́же ўс′о́го до́брого** (Нхв); *спас′і́бо за густи́ну* – **даї Бог вам здоро́вйа** (Блн); *Бо́гов′і і вам д′е́куйу – на здоро́вйе* (СвСм).

Вирази вдячності можуть виступати елементом складеної мовноетикетної формули, сполучаючись із узвичаєними виразами прощання, напр.: *д′е́куйу вам за ўсе / шчасле́во вам ўстава́тис′а* (Тбл); *д′а́куйемо за хл′іб / с′іл′ / остава́йтес′а з Бо́гом – і́д′іт′ з Бо́гом* (Шлв); *шчасле́во*

ўставáтис' / хадзáйам спас'íбо за ўсе (Збжж) або побажання *д'éкуйімо за гостéну / хаі̆ Госпóд' нагорóдит' вас у комóр'і і̆ обóр'і / шоб мáли соб'і́ / шче і̆ л'ýде пригостéти* – **Бóгу с'в'атóму д'éкуйте / пирибач'éйте на нас** (СвСм).

Своєрідність прощального діалогу визначають ті випадки, коли вираз-відповідь є вибаченням, напр.: *спас'íбо за гостéну* – **вибачáйте / йакшó буló шóс' ни так** (Плм); *д'éкуйімо за гостéну* – **пирибач'éі̆те / мо шо буló ни так** (СвСм); *д'éкуйімо за хл'íб / за с'íл' / за вáшу горíлку і за хорóшуйу погов'íрку* – **вибач'éі̆те / йак було / так приі̆мáіте** (СвСм). А іноді він начебто заперечує потребу у вдячності, напр.: *нима за шó / д'екуват' вам / шо одв'íдали* (Злз).

Господарі висловлювали вдячність навзаєм: *д'éкуйімо за те / шо спилé / зйíли / хаі̆ вам Бог ўдéс'атиро дас'ц' – ід'íте здорóви / д'éкуйімо / шо приі̆шлé* (СвСм).

Почасти гості вдавалися до жартівливого дякування, напр.: *д'éкуйімо вам / панóве / за вáши милóс'т'і / самé зйíли мн'асо / нам остáвили кос'т'і* (СвСм).

Гості нерідко в "прощальному" слові висловлювали сподівання на наступну зустріч (напр.: *даі̆ Боже скóро знóву зобáчитис'а* (Слвт); *даі̆ Бóже ше пубáчитис'* (Мкл), відповідь – *даі̆ Бóже*), зверталися із запросинами в гості до себе (напр.: *спас'íбо за ўсе / до нас пр'íхóд'те* (Злз), пор. із фразою-відповіддю господарів на узвичаєне прощання: *бувáі̆те – ход'íте здорóв'іі̆і / захóд'те шче* (ВлкГ)), просили вибачення за завдані незручності й клопіт (напр.: *прошчавáі̆те / ни згáдуі̆те лíхом* (Влм)).

А отже, ситуація гостювання відзначається своєрідною структурованістю, кожному елементові якої відповідає ціла система узвичаєних стереотипних виразів, що реалізована значною кількістю мовних варіантів. Аналіз цієї системи засвідчує органічний зв'язок мовноетикетних стереотипів із традиційною гостинністю волинян і поліщуків та пошановуванням гостя.

Список населених пунктів

Брз – с. Березичі Любешівського р-ну Волинської обл.

Брс – с. Берестяни Ківерцівського р-ну Волинської обл.

Блн – с. Білин Ковельського р-ну Волинської обл.

Ббн – с. Бубнів Володимир-Волинського р-ну Волинської обл.

Влк Г – с. Велика Глуша Любешівського р-ну Волинської обл.

Влк К – с. Великий Курінь Любешівського р-ну Волинської обл.

Влм – с. Велимче Ратнівського р-ну Волинської обл.

Вшн – с. Вишнівка Любомльського р-ну Волинської обл.

Вл – с. Воля Ковельського р-ну Волинської обл.

Гйк – с. Ворокомле Камінь-Каширського р-ну Волинської обл.

Глб – с. Гайки Турійського р-ну Волинської обл.

Глд – с. Голоби Ковельського р-ну Волинської обл.

Глд – с. Голядин Щацького р-ну Волинської обл.

Грд – с. Городно Любомльського р-ну Волинської обл.

Грх – с.м.т. Горохів Волинської обл.

Гпл – с. Гупали Любомльського р-ну Волинської обл.

Дбр – с. Добре Камінь-Каширського р-ну Волинської обл.

Дрз – с. Дроздні Ковельського р-ну Волинської обл.

Жрч – с. Жиричі Ратнівського р-ну Волинської обл.

Жрвч – с. Журавичі Ківерцівського р-ну Волинської обл.

Жрвн – с. Журавники Горохівського р-ну Волинської обл.

Збр – с. Заброди Ратнівського р-ну Волинської обл.

Збжж – с. Забужжя Любомльського р-ну Волинської обл.

Збжк – с. Забужки Кобринського р-ну Брестської обл.

Злз – с. Залізниця Любешівського р-ну Волинської обл.

Злх – с. Залухів Ратнівського р-ну Волинської обл.

Зрд – с. Зарудче Любешівського р-ну Волинської обл.

Зст – с. Заставне Іваничівського р-ну Волинської обл.

Зчв – с. Заячівка Ковельського р-ну Волинської обл.

Злн – с. Зелена Ковельського р-ну Волинської обл.

Івн – с.м.т. Іваничі Волинської обл.

Кшв – с. Кашівка Ковельського р-ну Волинської обл.

Крсн – с. Карасин Маневицького р-ну Волинської обл.

Кбч – с. Кобче Рожищенського р-ну Волинської обл.

Клд – с. Колодежи Горохівського р-ну Волинської обл.

Кмр – с. Комарове Маневицького р-ну Волинської обл.

Крсн – с. Красів Горохівського р-ну Волинської обл.

Клч – с. Кульчин Ківерцівського р-ну Волинської обл.

Ксн – с. Куснище Любомльського р-ну Волинської обл.

Лск – с. Ласків Володимир-Волинського р-ну Волинської обл.

Мйд – с. Майдан Ковельського р-ну Волинської обл.

МйдЛ – с. Майдан-Липненський Маневицького р-ну Волинської обл.

Мрк – с. Маркостав Володимир-Волинського р-ну Волинської обл.

Мкл – с. Микуличі Володимир-Волинського р-ну Волинської обл.

Мвн – с. Мовників Іваничівського р-ну Волинської обл.

Мщн – с. Мощена Ковельського р-ну Волинської обл.

Нхв – с. Нехворощі Володимир-Волинського р-ну Волинської обл.

Нйн – с. Нуйно Камінь-Каширського р-ну Волинської обл.

Обл – с. Облапи Ковельського р-ну Волинської обл.

Озр – с. Озерце Ківерцівського р-ну Волинської обл.

Олн – с. Оленине Камінь-Каширського р-ну Волинської обл.

Прд – с. Паридуби Старовижівського р-ну Волинської обл.

Птк – с. Петьки Кобринського р-ну Брестської обл.

Пск – с. Піски Кобринського р-ну Брестської обл.

Плс – с. Поліське Старовижівського р-ну Волинської обл.

Прв – с. Привітне Локачинського р-ну Волинської обл.

Плм – с. Пульмо Шацького р-ну Волинської обл.

Рдв – с. Радовичі Іваничівського р-ну Волинської обл.

Свд – с. Свидники Ковельського р-ну Волинської обл.

Свт – с. Світязькі Смолярі Шацького р-ну Волинської обл.

Сдл – с. Седлище Любешівського р-ну Волинської обл.

Слн – с. Сильне Ківерцівського р-ну Волинської обл.

Скб – с. Скобелка Горохівського р-ну Волинської обл.

Смл – с. Смоляри Старовижівського району Волинської обл.

Скр – с. СокиричіКівецівського р-ну Волинської обл.

Слвт – с. Соловатичі Ківерцівського р-ну Волинської обл.

Слв – с. Солов'ї Старовижівського р-ну Волинської обл.

Смн – с. Сомин Турійського р-ну Волинської обл.

Стр – с. Старосілля Іваничівського р-ну Волинської обл.

Тбл – с. Тоболи Камінь-Каширського р-ну Волинської обл.

Трч – с. Торчин Луцького р-ну Волинської обл.

Тлн – с. Тулин Локачинського р-ну Волинської обл.

Фдк – с. Федьковичі Жабинського р-ну Брестської обл.

Хвр – с. Хворостів Любомльського р-ну Волинської обл.

Хтш – с. Хотешів Камінь-Каширського р-ну Волинської обл.

Чрн – с. Чорниж Маневицького р-ну Волинської обл.

Шлв – с. Шельвів Локачинського р-ну Волинської обл.

Ярв – с. Ярівка Горохівського р-ну Волинської обл.

Ясн – с. Ясне Любомльського р-ну Волинської обл.

Статті



Ірина ДМИТРУК

МІФОЛОГІЧНІ УЯВЛЕННЯ ГУЦУЛІВ В ЕТНОГРАФІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ КІН. XIX – XX СТ.

Iryna DMYTRUK. On Hutsuls' Mythological Notions in Ethnographic Studies of Late XIX and XX cc.

У статті поданий аналіз наукових праць українських та зарубіжних дослідників кін. XIX – XX ст., які висвітлюють міфологічні уявлення гуцулів. Досліджено особливості магічних вірувань, демонологію.

Серед усіх етнографічних груп, гуцулів вирізняє найбільш яскрава самобутня традиційно-побутова культура. Вона зумовлена специфічними умовами проживання. Гуцули сформували унікальну систему поглядів на навколишній світ та своє місце у ньому. Це відобразилось в своєрідному сплетінні язичницьких та християнських уявлень у духовному світі гуцулів, яке можна назвати т. зв. релігійним дуалізмом (двовір'ям). Це поєднання ми можемо прослідкувати у перенесенні властивостей давніх язичницьких богів на християнських святих. Так, Перун виступив у ролі Іллі, Велес набув образів святого Власія та Миколи. Таких прикладів можна навести ще багато.

Також в гуцулів склалась доволі своєрідна структура міфічних істот, в яких вони вірять. Вона включає в себе кілька видів: демони родинного вогнища (домовик), демони природи (водяник, чугайстр, нявки, русалки), примари (блуд, мара, лісна, чорт) та людські химери (упирі, вовкулаки, відьми, знахарі)[1]. Тому дана проблема є цікавою та важливою для сучасної науки.

[1]Пономарьов А. Українська етнографія: курс лекцій / А.Пономарьов.– К.: Либідь, 1994.– С. 309.

Першими дослідниками гуцульської демонології були І.Вагилевич та Р.Кайндль. І.Вагилевич, по суті, започаткував науковий розгляд народної демонології гуцулів і бойків, охарактеризував цілу галерею її образів, вказав на їх генетичний зв'язок з архаїчними світоглядними уявленнями і дохристиянськими віруваннями, спільні загальнослов'янські й етнічно та регіонально специфічні риси. Він відзначав тісне поєднання народної фантастики, міфології горян з повсякденними справами, життєвими потребами і конкретними реаліями навколишнього природного середовища[2].

Р.Кайндль у монографії "Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази" зібрав інформацію про гуцульську демонологію. З 17-ти розділів книги три присвячено проблемам чаклунства та міфічних істот, в яких вірять гуцули[3].

У монографії Володимира Шухевича "Гуцульщина", даній проблемі присвячено п'ятий том, в якому були опубліковані народні перекази про т. зв. "земних богів" (люди з надзвичайними здібностями), вірування про рослин і тварин, матеріали про народну медицину[4].

В.Шухевич написав згадану частину праці за допомогою багатьох селян та представників сільської інтелігенції, які збирали і надсилали йому цінні матеріали. Так, автор висловлює подяку за допомогу К.Лисинецькій, жінці о. Емануїла, пароха з Космача, учителям Л.Гарматієві, Д.Єндикові, І.Сеникові й Т.Кисилевському.

В.Шухевич зібрав дані про усіх міфічних істот, в яких вірили гуцули. Загалом, їх налічувалось близько двадцяти. Серед них русалки, потопельники, відьми, вовкулаки, нічниці (забирають в людей сон), нетлінні (визначають долю новонароджених дітей) та багато інших[5].

[2]Кирчів Р. Етнографічно-фольклористична діяльність "Руської трійці": монографія / Роман Кирчів.– К.: Наук. Думка, 1990.– С. 139.

[3]Кайндль Р. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази / Раймунд Кайндль.– Чернівці: Молодий буковинець, 2001.– 208 с.

[4]Шухевич В. Гуцульщина.– Ч. 5 / В.Шухевич.– Львів: [б. в.], 1908.– 300 с.

[5]Там само.– С. 198–221.

Багато наукової роботи по вивченню питань з гуцульської міфології було зроблено науковцями, які входили до Етнографічної комісії НТШ у Львові. Серед них варто відзначити В.Гнатюка, А.Онищука та інших.

Третім серед дослідників Гуцульщини після В.Шухевича і Р.Кайндля називають А.Онищука. Проблемі міфології гуцулів присвячена його праця "Матеріали до гуцульської демонології, записані у Зелениці, Надвірнянського повіту, 1907–1908 рр."[6].

У даному дослідженні А.Онищук подав космогонічні уявлення гуцулів, їхні вірування про світ духів, відомості про знахарів, відьом, вовкулаків та інші народні уявлення. Праця складається з чотирьох частин[7].

А.Онищук подає відомості про різні природні явища та легенди, пов'язані з їх походженням і впливом на життя людей. Гуцули вірять, що в озерах живе мана, тому їх варто обминати, а в озері під Близницями (Сивуля) в святойванівську ніч купаються відьми. Також кажуть, що сонце, то "праве лице боже", місяць – ліве лице, а зорі, то – "божі вівці". Вірять, що кожна людина має на небі свою зірку, яка світить їй ціле життя і згасає у хвилину смерті свого власника (тоді падають зорі)[8].

Інші частини праці містять перекази та вірування про тваринний і рослинний світ. Гуцули вважають, що вовк, кіт, ведмідь і заєць є нещасливими на перехід. Також вірять, що людина може народити тварину і навпаки. Люди здатні перетворюватись у тварин і душі таких людей після смерті переходять в них.

Останній розділ праці присвячений переказам про потопельників, лісовиків, чугайстра, упирів, знахарів, відьом, ворожбитів та інших міфічних істот. Лише на Гуцульщині поширені вірування про чугайстра. Ним вважають чоловіка, якого прокляв його сусід. Він ходить по лісах і полює на нявок[9].

Загалом, інформація зібрана А.Онищуком є дуже цінною. У його праці містяться унікальні перекази та легенди, які він записав у с. Зелениці. Значення даної праці дуже велике, оскільки нею ще й досі послуговуються сучасні науковці.

Важливим джерелом дослідження гуцульської демонології є "Етнографічний збірник" НТШ. У 1912 р. у його серії опубліковано "Знадоби до української демонології". У XXXIII томі містяться описи різних міфологічних істот (русалок, страхів, хованців та інших)[10], а у XXXIV томі записано перекази про померлих, потопельників, упирів, відьом, чарівників та інших демонічних істот[11]. Усі ці записи зібрав та науково оформив Володимир Гнатюк. Ці дані він записав від І.Волошинського, І.Савицького, Н.Левицької, Д.Бойчука, М.Романюка та багатьох інших.

В.Гнатюк є автором ще двох наукових розвідок про демонологію. Зокрема, схожу працю з аналогічною назвою він опублікував в Етнографічному збірнику ще в 1904 р. У цих "Знадобах до галицько-руської демонології" подано детальну класифікацію істот міфічного світу (упирі, відьми, чарівники, вовкулаки, хмарники, страхи та багато інших). Праця написана на основі легенд, які побутували у гуцульських селах (найбільше записів з с. Голови)[12].

Другою працею В.Гнатюка, яка присвячена даній темі є стаття "Купанє й паленє відьм у Галичині". Хоча більшість легенд не з самої Гуцульщини – це не применшує наукової ваги дослідження. Про Гуцульщину є лише три оповідання, записаних у с. Голови П.Шекериком-Доників і в

[6]Арсенич П. Етнографічна діяльність Антона Онищука / П.Арсенич // Народна Творчість та Етнографія.– 1989.– № 4.– С. 28.

[7]Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. Записані в Зелениці, Надвірнянського повіта, 1907–1908 / А.Онищук // Матеріали до українсько-руської етнології.– Львів, 1909.– Т. XI.– С. 1–139.

[8]Там само.– С. 3–17.

[9]Там само.– С. 59.

[10]Гнатюк В. Знадоби до галицько-руської демонології / В.Гнатюк // Етнографічний збірник.– Львів, 1904.– Т. XV.– 272 с.

[11]Гнатюк В. Знадоби до української демонології...– Львів, 1912.– Т. XXXIII.– 237 с.

[12]Гнатюк В. Знадоби до української демонології...– Т. XXXIV.– 280 с.

с. Текуча Д.Бойчуком[13]. В.Гнатюк у даній праці дав цікаве визначення цьому виду чаклунок: "з вигляду це звичайні жінки, але обдаровані надприродною силою, якою інші жінки не володіють, але за допомогою якої вони можуть творити речі, що видаються загадковими і неймовірними для звичайного розуміння"[14].

Також збирали етнографічний матеріал вчителі, священики і прості селяни. Відомими записувачами були Ю.Бойчук з Кут, О.Кіселівська з Річки, Д.Самокіщук з Жаб'є, Л.Гарматій[15]. У Печеніжині учень гімназії Іван Чупрей записував легенди, небилиці і вірування, які були позитивно оцінені Етнографічною комісією НТШ[16].

Проводились дослідження і топографічних назв, поширених на Гуцульщині. Зазвичай, ці назви трактували з точки зору поширених в даній місцевості легенд, які відображали стародавні міфологічні уявлення гуцулів[17].

Невелика наукова розвідка про упирів, написана Зеноном Кузелею у 1907 р. описує різні забобони й вірування пов'язані з цими демонічними істотами, поширені серед простого люду на початку XIX ст.[18].

Про магічні вірування гуцулів писав й Ю.Подлуський. Зокрема, він зазначав, що "до кожного дерева на розстайних дорогах або потічках, відноситься якийсь переказ. По планетах, зорях, подуві вітру, ворожать новонародженій дитині, молодятам, господареві добру долю або нещастя. Гуцули вірять, що є нявки, мамуни, мавки, богині злі і добрі – і як котра вподобає собі кого, то вже не покидає до кінця життя. Вірно товаришить йому і дає саме щастя і добро або злидні"[19].

Писали про гуцульську демонологію й українські письменники: М.Черемшина[20], Г.Хоткевич[21], М.Коцюбинський[22], Р.Федорів[23] та інші. У романі "Тіні забутих предків" М.Коцюбинський послуговувався працями з міфології А.Онищука і В.Шухевича. Повість містить перекази про різних міфічних істот, світогляд гуцулів, здібності та силу гуцульських мольфарів. Автор розповідає про виникнення гір, так як це уявляють гуцули. Зокрема, вони вірять, що спочатку вся земля була покрита водою. Тоді Бог вирішив створити землю і попросив чорта дістати з дна моря глини. Чорт взяв і заховав частину землі собі до рота, а коли її виплюнув, то з цього постали гори[24].

М.Коцюбинський, опираючись на дослідження А.Онищука подав цікаву класифікацію міфічних істот, серед яких виділив арідника, лісовика, нявок, русалок та ряд інших[25].

М.Коцюбинський неодноразово відвідував Гуцульщину, про що згадував у своїх численних листах до В.Гнатюка і М.Горького. У 1911 р. він писав до М.Горького з с. Криворівні: "Якби ви знали, яка чарівна тут природа. Гуцули – оригінальний народ, з багатою фантазією та своєрідною психікою. Язичник-гуцул все своє життя, до смерті, проводить в боротьбі зі злими духами, які населяють ліси, гори і води. Християнством він скористався тільки для того, щоб прикрасити язичницький культ. Скільки тут красивих казок,

[13]Гнатюк В. Купанє й паленє відьм у Галичині / В.Гнатюк // Матеріали до українсько-руської етнології.– Львів, 1912.– Т. XV.– С. 195–199.

[14]Там само.– С. 178.

[15]Костючок П. Гуцульщина в етнографічних дослідженнях кін. XIX – поч. XX ст. / П.Костючок // Вісник Прикарпатського університету. Історія.– Івано-Франківськ: Плай, 2004.– Вип. VIII.– С. 142.

[16]Сапеляк О. Етнографічні студії в Науковому товаристві ім. Т.Шевченка (1898–1939-их рр.): монографія / Оксана Сапеляк.– Львів: [б. в.], 2000.– С. 50–51.

[17]Топографічні назви в Галицьких Карпатах // Нова Зоря.– 1928.– Ч. 10.– С. 6.

[18]Колесса Ф. Огляд праць професора, доктора З.Кузелі з обсягу етнографії й етнології / Ф.Колесса // Збірник на пошану З.Кузелі. Записки НТШ.– Париж; Нью-Йорк; Мюнхен; Торонто; Сідней: [б. в.], 1962.– С. 73–74.

[19]Подлуський Ю. Гуцульщина / Ю.Подлуський.– Перемишль: [б. в.], 1938.– С. 5.

[20]Черемшина М. Твори в 2-ох томах / Марко Черемшина.– К.: Наук. Думка, 1974.

[21]Хоткевич Г. Твори в 2-ох томах / Гнат Хоткевич.– К.: Дніпро.– Т. 2: Твори в 2-ох томах.– К.– 604 с.

[22]Коцюбинський М. Тіні забутих предків / Твори в чотирьох томах / Михайло Коцюбинський.– К.: Дніпро, 1985.

[23]Федорів Р. Жбан вина / Роман Федорів // Твори в 3-ох томах.– Т. 2.– К.: Дніпро, 1990.– С. 5–308.

[24]Коцюбинський М. Тіні забутих предків... — Т. 3.: Повісті та оповідання (1910–1912).– К., 1985.– С. 180.

[25]Там само.– С. 155–156.

легенд, переказів, символів! Збираю матеріал, переживаю природу, дивлюсь, слухаю і вчусь"[26].

За кордоном були опубліковані книги оповідань і переказів з гуцульського життя. Їх авторами були М.Ломацький[27] та О.Манчук[28]. Зокрема, у книзі М.Ломацького "Гуцульський світ" описуються вірування гуцулів про природу і духів, інформація про яких почерпнута з книг А.Онищука. Автор писав, що "для гуцула немає мертвого світу. Усе довкруги нього одуховлене, все живе, все дише й думає"[29].

У його творах розповідається про стародавні вірування гуцулів у силу природних явищ. Автор писав: "Сонце було завжди у великій пошані у гуцулів. Старі гуцули, відмовляючи молитви, зверталися завжди в сторону сонця. Сонце – джерело життя. Місяць теж добрий, та він, хоч не має тієї сили, що сонце, може не раз доглянути вночі те, чого сонце не догляне вдень. Із зірками пов'язане тісно людське життя. Кожна людина має свою зірку і помре, тоді коли її зірка згасне. Блискавицями і громами керують святі Ілля, Михайло і Юрій"[30].

Описи М.Ломацького надзвичайно характерні. Етнографічну характеристику цьому краєві письменник подав, пов'язуючи її з літературною формою переказу, наслідуючи розповідний стиль самих гуцулів, що за його ж висловлюванням люблять "повістувати про всяке", а найбільше про свій край, про його вірування, звичаї, фантастичні події[31].

Цікавились даною проблематикою й іноземні дослідники. Російський етнограф другої пол. XIX ст., Н.Попов, вивчаючи спосіб життя гуцулів, описав їхні релігійні вірування та легенди. Зокрема у книзі "Русское население по восточному склону Карпат (Гуцулы – Бойки – Лемки)" знаходимо відомості про русалок і вампірів[32]. Ще один співвітчизник Н.Попова, Петро Богатирьов, в Парижі опублікував цікаву етнографічну розвідку під назвою "Магічні акти, обряди й вірування в Підкарпатській Русі"[33].

Швейцарський мандрівник Г.Цбінден, подорожуючи по горах Карпатах, записав перекази про світогляд гуцулів. За їх уявленнями "десь далеко, між небом і землею, на найвищих горах, лежить країна земної досконалості – Рахманська Земля". На Великдень люди кидають писанки у ріки, щоб вони віднесли їх до рахманів, а через місяць святкують "Рахманський Великдень". У цей день не можна працювати в полі, щоби земля не сплила кров'ю[34]. У книзі польського письменника С.Вінценза "На високій полонині" у першій частині містяться оповідання про вірування гуцулів[35]. Автор стверджував, що магію породила самотність, а християнські свята міцно переплелися з колишніми язичницькими: "Тим-то велика кількість свят громових – свято Лисиці, свято Вовка, свято диких звірів, свято зел, свято плазунів – понакривала вся, як старі дерев'яні будівлі церковні блискучими банями – святами християнськими"[36].

Загалом, бачимо, що дослідники кін. XIX – поч. XX ст. проявляли великий інтерес до питань міфологічного світогляду гуцулів. Вони зіб-

[26]Коцюбинський М. Вибрані листи / Михайло Коцюбинський // Твори в 4-ох томах.– К.: Дніпро, 1985.– Т. 4 : Вибрані листи.– 1985.– С. 250.

[27]Ломацький М. Гуцульський світ / Михайло Ломацький.– Косів: Писаний Камінь, 2005.– 328 с.; Його ж. З Гуцульщини (Нариси) / Михайло Ломацький.– Лондон: [б. в.], 1956.– 356 с.; Його ж. У горах Карпатах (видання для молоді) / Михайло Ломацький.– Мюнхен: LOGOS, 1962.– 208 с.

[28]Манчук О. Жиб'ївські новелі / Онуфрій Манчук.– Боффало: Гуцульщина, 1992.– 80 с.

[29]Ломацький М. Гуцульський світ...– С. 197.

[30]Там само.– С. 198.

[31]Божак О. Співець країни чарів і краси / О.Божак // Гражда.– 2002.– № 5.– С. 27.

[32]Попов Н. Русское население по восточному склону Карпать (Гуцулы – Бойки – Лемки) / Н.Попов.– Москва: [б. в.], 1867.– С. 16.

[33]Арсенич П., Пелипейко І. Дослідники та краєзнавці Гуцульщини: довідник / П.Арсенич, І.Пелипейко.– Косів: Писаний Камінь, 2002.– С. 31.

[34]Цбінден Г. Мандрівка по гуцульських горах / Г.Цбінден // Подорожі в Українські Карпати.– Львів: Каменяр, 1993.– С. 245–246.

[35]Vincenz S. Na wysokiej po-loninie. Obrazy, dumy i gawędy z wierchowiny huculskiej / S.Vincenz.– Warszawa: Rój, 1936.– 719 s.

[36]Вінцензь С. На високій полонині (правда старовіку) / Станіслав Вінценз.– Львів: Червона калина, 1997.– С. 93.

рали багато переказів та легенд про різних міфічних істот, магічні обряди та традиції мольфарства на Гуцульщині. Їхні праці залишаються актуальними й до сьогодні.

Зовсім інша ситуація спостерігається у міжвоєнний період та радянський етапи вивчення етнографії Гуцульщини. Зокрема, у радянський період, окрім дослідження В.Сокіла про міфологічні мотиви у топонімічних легендах українців Карпат, інших ґрунтовних досліджень ми назвати не можемо. Автор дослідив легенди про велетнів, магічну силу слова, віру в те, що річки і ліс є живими істотами[37]. Частково міфологія гуцулів висвітлена і в узагальнюючій праці “Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження”, але ці відомості не дають вичерпного аналізу проблеми[38].

Радянські дослідники вважали питання міфології не вартими професійної уваги. Лише, за доби відновлення незалежності України вітчизняні науковці почали більше цікавитись даною проблемою.

Гуцульська міфологія є темою дослідження Н.Хобзей. Зокрема, вона видала словник по даній темі. У ньому авторка не обмежує свої спостереження ареалом Гуцульщини, хоча остання залишається у центрі уваги. Вона наводить змістовні свідчення з позагуцульських українських ареалів та суміжних слов’янських і неслов’янських культурних континентів. Такі паралелі демонструють тісні зв’язки Гуцульщини із суміжними й віддаленими українськими й позаукраїнськими мовно-культурними ареалами, водночас підкреслюючи власне гуцульські самобутні елементи, досі не фіксовані джерелами за межами цього регіону[39].

Також вона подає цікавий поділ міфічних істот, в яких вірять гуцули. Зокрема, дослідниця виділяє демономіфоніми (істоти надприродного походження – Чорт, Біда, Лісовик), міфоантропоніми (люди, наділені надприродною силою – відьми, мольфари, градівники) і некроміфоніми (міфічні істоти, що стоять на межі між світом демонів і світом людей. Це душі тих, хто помер не своєю смертю. До таких істот можна віднести потопельників, мавок, русалок та інших)[40].

Багато праць на дану тему написано й відомим українським письменником і вченим С.Пушиком. Він зібрав широкий масив фольклорного матеріалу, який скомпонував у праці під назвою “Бусова книга”.

С.Пушик цікавиться міфами та легендами про гуцульські язичницькі святилища і походження назв різних гір[41]. Він зібрав значну кількість унікальних переказів про різних міфічних істот, в яких вірять гуцули. Зокрема, чимало інформації зібрано про чугайстра. Цій проблемі присвячена окрема наукова стаття. Дослідник подає опис чугайстра згідно вірувань гуцулів. У народних переказах він постає, як оброслий білою або чорною шерстю, з бородою і синіми очима. Може бути від 2-ох до 7 м зросту і мати одну ногу. Він живе у лісі і полює на нявок. Його вважають проклятим Богом. Також він є захисником лісорубів і пастухів, які завжди залишають йому у лісі їжу. Автор вважає, що чугайстра або чугайстрина можна порівняти з слов’янським богом Велесом[42].

Досить професійно підходив до дослідження даної проблеми сучасний чернівецький етнограф І.Чеховський, автор монографії “Демонологічні

[37]Сокіл В. Міфологічні мотиви в топонімічних легендах українців Карпат / В.Сокіл // Народна Творчість та Етнографія.– 1989.– № 4.– С. 28–33.

[38]Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження.– К.: Наук. Думка, 1987.– 470 с.

[39]Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник / Н.Хобзей.– Львів: Інститут українознавства ім. І.Крип’якевича, 2002.– С. 10.

[40]Хобзей Н. Міфологічна лексика Гуцульщини / Н.Хобзей // Гуцульщина: перспективи її соціально-економічного і духовного розвитку в незалежній Україні: матеріали наукової конференції Першого світового конгресу гуцулів (Івано-Франківськ, 17–18 серпня 1993 р.).– Івано-Франківськ: [б. в.], 1994.– С. 118–119.

[41]Пушик С. Дохристиянська Гуцульщина. Її міфи і святилища / С.Пушик // Гуцульщина: перспективи її соціально-економічного і духовного розвитку в незалежній Україні: матеріали наукової конференції Першого світового конгресу гуцулів (Івано-Франківськ, 17–18 серпня 1993 р.).– Івано-Франківськ: [б. в.], 1994.– С. 14–16.

[42]Пушик С. Чугайстер: міфічний персонаж української народної поезії Карпат / С.Пушик // Народна Творчість та Етнографія.– 1994.– № 2–3.– С. 53–61.

вірування і народний календар українців Карпатського регіону"[43]. Значну увагу вчений приділяв дослідженню магії, жертвоприношенням та оберегам. Зокрема з даних про відьму на Гуцульщині дізнаємось про її функції, особливі прикмети, народні назви ("чародільниця"). Також у його книзі розповідається про "земних богів" у гуцулів, до яких відносились знахарі-травники, знахарі-заклиначі (примірники, баїльники), заклиначі граду чи бурі (градівники, хмарники), ворожбити і віщуни. Описував й гуцульські обереги, якими вважалися натільні хрестики, свячена вода і ватра[44].

І.Чеховський вважав, що у гуцулів існувало поєднання старих язичницьких вірувань з християнством. У них була приуроченість багатьох демонологічних вірувань до певних календарних свят та періодів. Він досліджував вірування гуцулів про відьом. Так, відповідно до різних функцій гуцули серед чаклунок розрізняли чарівниць і відьом. Чарівниці, а також чарівники, як вважалося, могли впливати лише на людей: насилати на них хворобу або нещастя чи, навпаки, примовляти від лиха, а також ворожити. Тоді як відьма поширювала своє чаклунство тільки на худобу (забирала молоко у корови). За календарними повір'ями, відьми найбільше активізуються саме в ніч на Івана Купала[45].

Багато переказів про відьом на Гуцульщині зібрав і М.Городенко. Він пише, що для того щоб захистити свою худобу від чар відьми, потрібно на Святий Вечір обсипати хлів і стайню маком: відьми дуже люблять мак і, прийшовши до хліва, будуть збирати мак по зернині. Захистом вважається і очищувальне вогнище, запалене на свято св. Юрія[46].

Цікавою сторінкою в історії вивчення гуцульської магії є праці, присвячені цілителям і знахарям (мольфарам). Яскравим прикладом такої праці можна назвати книгу Громовиці Бердник "Знаки карпатської магії"[47]. Книга написана у художній формі, проте містить наукові посилання на спеціалізовані етнографічні дослідження. Авторка описує свої зустрічі і розмови з відомим гуцульським мольфаром, його магічні здібності; акцентує увагу на вивченні воїнської магії, вірувань про відьом, велетів та інших міфічних істот, лікувальні властивості трав.

Про гуцульських мольфарів пише й відомий чернівецький дослідник А.Мойсей. Він досліджує проблеми магії східнороманського населення Буковини. У праці, присвяченій даній проблемі, А.Мойсей згадує й про інші етнографічні групи даного регіону, зокрема про гуцулів. Дослідник пише про одного з сучасних мольфарів, Михайла Нечая з с. Верхній Ясенів, який стверджує, що він є одним з останніх карпатських мольфарів[48].

Нещодавно побачили світ монографії М.Кугутяка "Терношорське скельне святилище в Карпатах", "Кам'яні старожитності Космача" та "Скельні святилища сокільських вершин"[49]. Праці містять багато цікавих фото і схем, на яких зображено скельні святилища населення давніх Карпат. Вони є результатом численних експедицій колективу кафедри етнології і археології та науково-дослідного Інституту історії, етнології і археології Карпат Прикарпатського національного університету ім. В.Стефаника, здійснених під керівництвом професора М.В.Кугутяка.

[43]Чеховський І. Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону: монографія / Ігор Чеховський.– Чернівці: Зелена Буковина, 2001.– 303 с.

[44]Там само.– С. 89–177.

[45]Чеховський І. Календарні вірування про відьом та інших демонологічних істот в українців Карпат і Прикарпаття / І.Чеховський // Науковий вісник Чернівецького університету.– Вип. 96–97. Історія.– Чернівці: Рута, 2000.– С. 224–225.

[46]Городенко М. Чарівний край Черемоша й Прута / М.Городенко.– Косів: Благовіст, 1999.– С. 66.

[47]Бердник Г. Знаки карпатської магії (Таємниця старого мольфара) / Громовиця Бердник.– К.: Зелений пес, 2006.– 368 с.

[48]Мойсей А. Магія і мантика східнороманського населення Буковини: монографія / Антоній Мойсей.– Чернівці: ТОВ "Друк Арт", 2008.– С. 149.

[49]Кугутяк М. Терношорське скельне святилище в Карпатах: монографія / Микола Кугутяк.– Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2007.– 72 с.; Його ж. Кам'яні старожитності Космача: монографія / Микола Кугутяк.– Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2007.– 100 с.; Його ж. Скельні святилища сокільських вершин: монографія / Микола Кугутяк.– Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2008.—128 с.

В наш час важко дати однозначну оцінку призначення скельних святилищ та їх ролі у житті давнього населення Карпатського регіону. Ці святилища могли бути ритуальним місцем вшанування давніх язичницьких божеств або т.зв. "астрономічними обсерваторіями", на яких спостерігали за небесними світилами для визначення погоди, родючості та змін у житті племені.

На цих святилищах вшановувалось солярне божество, символом якого міг бути телець (бик), що відповідав за відродження природи, родючість. Одночасно могли відзначати смерть ящера (зими, темряви). Образи цих тварин ми можемо побачити на скелях святилищ. Ці вірування мають багато спільного з ведичною міфологією, в якій солярне божество Індра (бик) вбиває хтонічного Вітру (зиму)[50].

Також розгляд міфологічних мотивів скельних святилищ свідчить про наявність образів парних божеств землі і неба (образ птаха-сокола і змія), які відповідали релігійному світогляду носіїв культури лінійно-стрічкової кераміки, трипілля та інших, який заснований на циклічно-коловоротній системі природи[51]. В наш час дана проблема є однією з найбільш дискусійних та малодосліджених.

Питання гуцульського світогляду висвітлені у докторській дисертації "У диких горах: говірка, господарство, світогляд гуцулів України, 1849–1939" (захищена у 1998 р.) американського дослідника Ентоні Амато із штату Індіана[52].

Певні спроби аналізу духовної культури гуцулів роблять й російські науковці. У вищезгаданій книзі "Украинцы", її автори пишуть, що гуцульська демонологія, народні знання, звичаї і обряди, особливо т.зв. полонинського ходу (вигін весною худоби на гірські пасовища) наповнені архаїчними елементами[53]. Ця думка дуже близько перегукується з висновками радянських науковців про духовність, що засвідчує позиції сучасної російської етнографічної науки по відношенню до українського народу.

Отже, дослідження міфології гуцулів є складним та водночас цікавим процесом. Це зумовлено специфікою проблеми, яка являє собою міждисциплінарне явище тому для її дослідження науковці застосовують методи інших наукових дисциплін (наприклад, фольклористики, релігієзнавства, літературознавства, філософії та інших). Ця особливість вплинула на її вивчення як вітчизняними, так і зарубіжними етнографами. Як бачимо, за минуле століття була написана значна кількість етнографічних праць з міфології гуцулів.

Проте, ця проблема протягом кін. XIX – поч. XXI ст. висвітлювалась по-різному. Етнографи кін. XIX – поч. XX ст. акцентували свою увагу на вивченні різних легенд та переказів про демонічних істот, дали їм детальну класифікацію, описали їхні здібності, появу та вплив на людей. Згадані праці містили великий фактологічний матеріал, яким послуговуються і сучасні науковці. В радянський час ця проблема не вивчалась, бо дослідники висвітлювали матеріальні аспекти життя гуцулів.

Нова сторінка в дослідженні міфології Гуцульщини відкрилась в 90-их рр. XX ст. Сучасні українські етнографи продовжують досліджувати різні аспекти даної проблеми, які були започатковані ще на початку минулого століття. Незважаючи на це, більшість цих праць загально описують міфічних істот, в яких вірять гуцули, не вдаючись до їх класифікації, вірувань про вплив на життя людей та їх ролі у ньому. Значну увагу дослідникам слід звернути на вивчення космогонічних уявлень гуцулів; вірування про примар, домашніх демонів (домовиків) та інших малодосліджених міфічних істот; трансформацію стародавніх язичницьких вірувань у наш час та проводити аналогії з міфічними уявленнями інших народів та історико-етнографічних груп світу.

---

[50]Кугутяк М. Скельні святилища сокільських вершин: монографія...– С. 106.

[51]Там само.– С. 45.

[52]Amato A. In the Wild Mountains: Idiom, Ekonomy and Ideoligy among the Hutsuls of Ukraine, 1849–1939 / A.Amato.– Indiana University, 1998.– P. 78–83.

[53]Украинцы.– Москва: Наука, 2000.– С. 48.

Статті



Михайло ГЛУШКО

ЕТНОЛОГІЯ: ДЕФІНІЦІЇ І ПРЕДМЕТ СТУДІЙ В НТШ (кін. XIX – 30-ті рр. XX ст.)

Mykhailo HLUSHKO. Ethnology: Definitions and an Object of Studies at Shevchenko Scientific Society (Late XIX c. to 1930s).

Окресленого в заголовку питання українські вчені вже торкалися. Однак, аналізуючи їхні погляди стосовно дефініцій членами НТШ ключових народознавчих понять ("етнографія", "етнологія", "фольклористика") та предмету наукових дисциплін, означених відповідними термінами, помічаємо не завжди адекватну їх інтерпретацію, а то й хибність окремих міркувань та висновків.

Так, значна частина сучасних провідних народознавців (Михайло Тиводар, Степан Макарчук та інші) дотримується думки про те, що члени Етнографічної комісії вже чітко розрізняли два рівні народознавчих досліджень – описовий (етнографія) і теоретичний чи дослідницько-теоретичний (етнологія)[1]. Натомість відома львівська дослідниця Оксана Сапеляк вважає, що для членів НТШ "*межі між етнографією і етнологією були досить умовними* [*тут і далі курсив автора. – М.Г.*], оскільки при описах явищ традиційної культури робились певні узагальнення, так само висвітлення загальнотеоретичних проблем було неможливо [*неможливе. – М.Г.*] без описів"[2]. Розмірковуючи над процитованим, а також зважаючи на думку першої групи вчених, постають два важливі поточні питання, які маємо вирішити в нашому дослідженні. Перше: твердження яких із названих дослідників є найбільш достовірним, чи кожне з них (зважаючи на взаємне виключення відповідних міркувань) зовсім не відповідає історичній дійсності? Друге: якщо межі між етнографією та етнологією були для членів НТШ умовними чи, навпаки, вони вже добре розрізняли описовий і теоретичний (дослідницько-теоретичний) рівні народознавчих студій, то що тоді було об'єктом і предметом зацікавлення, з одного боку, етнографів, з іншого – етнологів? Пошук відповідей почнемо з другого, ключового питання, зосередившись передусім на програмних документах цієї інституції.

Тематику наукових зацікавлень і предмет народознавчих досліджень в НТШ вперше окреслив Михайло Грушевський, зокрема в передмові до першого тому "Етноґрафічного збірника": "Богатство словесного материялу, що живе досі в устах українсько-руського народу, є факт загально відомий. *Меньше уваги звертано на духове життє народу по за утворами народньої поезиї*, але й ті не багаті спостереження, які були зроблені, вказували на велику цікавість, яку має цілий уклад житя українсько-руських народних мас не тільки для самих земляків, але для науки взагалі..."[3]. Вибір назви серійного видання історик пояснив так: "Для титулу видавництва узято притертий вже термин е т н о ґ р а ф і ч н о г о [*тут і далі розрядка М.Грушевського. – М.Г.*] збірника, *хоч з програми його не виключають ся ті сторони науки про нарід, які обіймає собою новий термин ф о л ь к л о р у*"[4].

Отже, задумуючи нове видання НТШ[5], вчений планував публікувати на його шпальтах передусім етнографічні матеріали, причому пов'яза-

[1]Тиводар М. Етнологія: Навчальний посібник для студентів історичного факультету.– Ужгород, 1994.– С. 4; Макарчук С. Вступ // Етнографія України: Навч. посібник.– Вид. 2-ге, переробл. і доп. / За ред. С.А.Макарчука.– Львів, 2004.– С. 3.

[2]Сапеляк О. Етнографічні студії в Науковому товаристві ім. Шевченка (1898–1939 рр.).– Львів, 2000.– С. 23.

[3]Грушевський М. Передмова // Етноґрафічний збірник.– Львів, 1895.– Т. I.– С. VII.

[4]Там само.– С. VIII.

[5]Про це згадував також Іван Франко, зокрема в одному з листів до Михайла Драгоманова: "По його [*М.Грушевського. – М.Г.*] раді Тов[ариство] Шевч[енка] ухвалило обік "Записок" видавати осібними томами збірки матеріалів історичних і етнографічних [...]. Збірка етнографічна має обняти в т. I пісні рекрутські, зібрані (з друків і різних записів) Маковеєм. Збірка досить багата, та зовсім не впорядкована, бо М[аков]ей і не знає, як її порядкувати" (Франко І. До М.П.Драгоманова.– Львів, 13 березня 1895 р. // Франко І. Зібрання творів: У 50 т.– К., 1986.– Т. 50: Листи (1895–1916).– С. 32). Позаяк Осип Маковей не зумів упорядкувати рекрутські пісні в окремий збірник, то читачі їх і не дочекалися.

ні з традиційною духовною культурою українців, а не фольклорні.

Сказане підтверджує поміщена в додатку першого тому "Етноґрафічного збірника" загальновідома розширена етнографічна програма, яку було розроблено під керівництвом самого М.Грушевського. Охоплювала ця програма чотири розділи: відомості історичні (10 питань); відомості етнографічні, які могли пролити світло стосовно самоназви населення, його антропологічної характеристики, двору і житла, одягу, народної кухні, соціальної різниці, погляду народу на мораль, родинні звичаї, знання і т. ін. (168 питань); відомості суспільно-економічні зі статистичними даними (23 питання); відомості правничі, які передбачали з'ясування народних уявлень про карне і родинно-майнове право, право успадкування тощо (86 питань)[6]. До речі, аналіз питань, представлених у зазначеному методичному документі, виявляє збіжність тематики програми з тогочасними науковими зацікавленнями М.Грушевського з ділянки давньої культури та побуту українців[7].

Однак, у двох перших томах видання, які вийшли за його редакцією, більшу частину становили записи зразків усної народної творчості; за характером і змістом споріднені із сучасною етнографією лише праці Митрофана Дикарєва[8] та Юрія Жатковича[9]. В усіх наступних томах "Етноґрафічного збірника", за винятком п'ятого, які побачили світ до 1899 р. включно, тобто до виходу першого тому "Материялів до українсько-руської етнольоґії", були опубліковані суто фольклорні матеріали у записах двох відомих народознавців – Володимира Гнатюка[10] та Осипа Роздольського[11].

Очевидно, такий стан не міг задовольнити дослідницьких запитів М.Грушевського. Очоливши в 1897 р. НТШ, вчений розпочав не лише його реорганізацію, а й практичну реалізацію своїх давніх задумів – створення окремої Етнографічної комісії, члени якої, власне, і мали займатися етнографічними дослідженнями. Відбулася ця знаменна для Товариства подія 11 травня 1898 р.[12] Згодом на загальних зборах наукової інституції затвердили керівний склад Етнографічної комісії – головою обрали Івана Франка, заступником – Федора Вовка, а секретарем – В.Гнатюка[13]. З 1899 р. головним друкованим органом Комісії стають "Материяли до українсько-руської етнольоґії", редагування яких доручили Ф.Вовку – вже знаному в Україні і Європі загалом археологу, антропологу та етнологу. Саме він визначив у редакційній статті першого тому "Материялів" загальний стан української етнографічної науки та окреслив коло завдань, які мали вирішити народознавці НТШ[14]. Зважаючи на важливе значення цього документа для вирішен-

[6]Проґрама до збирання відомостей про українсько-руський край і нарід[,] уложена членами наукового товариства ім. Шевченка // Етноґрафічний збірник.– Львів, 1895.– Т. I.– С. 1–16 (окрема пагінація).

[7]Пор.: Грушевський М.С. Нарис історії Київської землі від смерті Ярослава до кінця XIV сторіччя / Репринтне відтв. вид. 1891 р.– К., 1991.– С. XV [Пам'ятки історичної думки України]; Його ж. Вступний виклад з давньої історії Русі, виголошений у Львівськім університеті 30 вересня 1894 р. // Грушевський М. Твори: В 50 т.– Львів, 2002.– Т. 1: Серія "Суспільно-політичні твори (1894–1907)".– С. 65–74; Його ж. Ks. Adolf Pleszczyński. Bojarzy międzyrzeccy, studyum etnograficzne.– Warsz[awa], 1893.– 226 s. // Записки Наукового Товариства імени Шевченка.– Львів, 1893.– Т. III.– С. 229–230; Його ж. Довнаръ-Запольский М. Мотивы свадебныхъ песенъ Пинчуковъ. Этнографическій етюдъ.– Гродна, 1893.– 69 с. // Там само.– Львів, 1893.– Т. IV.– С. 191–192; Також див.: Глушко М. Михайло Грушевський – ініціатор та організатор етнографічних досліджень в НТШ // Народознавчі Зошити.– 2008.– № 1–2.– С. 14–20.

[8]Крамаренко М. Різдвяні сьвятки в станиці Павлівській Єйського одділу, на Чорноморії // Етноґрафічний збірник.– Львів, 1895.– Т. I.– С. 1–24.

[9]Жаткович Ю. Замітки етноґрафічні з Угорської Руси // Етноґрафічний збірник.– Львів, 1896.– Т. II.– С. 1–38.

[10]Етноґрафічні материяли з Угорської Руси. Т. I: Леґенди і новелї / Зібрав В.Гнатюк // Етноґрафічний збірник.– Львів, 1897.– Т. III; Етноґрафічні материяли з Угорської Руси. Т. II: Казки, байки, оповідання про історичні особи, анекдоти / Зібрав В.Гнатюк // Там само. – Львів, 1898.– Т. IV; Галицько-руські анекдоти / Зібрав В.Гнатюк // Там само.– Львів, 1899.– Т. VI.

[11]Галицькі народні казки (№ 26–77) / Зібрав О.Роздольський // Етноґрафічний збірник.– Львів, 1899.– Т. VII; Галицькі народні новелї / Зібрав О.Роздольський // Там само.– Львів, 1899.– Т. VIII.

[12]Сапеляк О. Етнографічні студії...– С. 24.

[13]Центральний державний історичний архів України у м. Львові.– Ф. 309.– Оп. 1.– Спр. 42.– Арк. 20. Щоправда, вже наступного (1899) року Етнографічну комісію очолив Олександр Барвінський (Хроніка українсько-руського Наукового Товариства імени Шевченка у Львові.– Львів, 1900.– Ч. 1.– С. 28).

[14]В[овк] Хв. Від редакції (Дещо про теперішний стан і завдання української етнольоґії) // Материяли до українсько-руської етнольоґії.– Львів, 1899.– Т. I.– С. V–XIX.

ня порушених нами питань, зупинимося на його змісті більш докладно.

Спершу Ф.Вовк дав стислі визначення різним наукам: "Наука про чоловіка і ріжні його породи або раси з погляду морфольоґічно-біольоґічного – специяльна антропольоґія [*тут і далі розрядка Ф.Вовка. – М.Г.*], наука про найдавнійших людей і їхнє життє у передісторичні часи – палеоетнольоґія чи передісторична археольоґія, наука про окрімні народи, їх расовий склад і побит – етнольоґія з її описовою частиною – етноґрафиєю, і наука про громадське життє людей – соціольоґія, котрі усі разом становлять одну науку про чоловіка узагалі – антропольоґію"[15]. Отже, гуманітарні знання про людську спільноту вчений чітко розрізняв за об'єктом і предметом дослідження: антропологію вважав загальною (універсальною чи комплексною) наукою про людину[16], фізичну (спеціальну) антропологію, соціологію та етнологію з етнографією – окремими галузями гуманітарних знань про народ. Наприкінці XIX – на поч. XX ст. схожих поглядів дотримувалося багато західноєвропейських дослідників, але далеко не всі[17]. До речі, відомий український народознавець 20-их рр. XX ст. Євген Кагаров зачислив Ф.Вовка[18] до табору так званих "унітаріїв", представники якого, на відміну від "дуалістів" чи "сепаратистів", звужували "значіння етнографії до підлеглої ролі одної з частин антропології"[19]. І все ж, найбільше зацікавлення становить інше – тлумачення автором редакційній статті етнографії й етнології, визначення місця кожної з них у загальній системі координат різних наук та їх співіснування.

Як засвідчує процитований вище фрагмент, Ф.Вовк вважав етнографію невід'ємною складовою етнології. Натомість остання, хоча й виникла на основі етнографії, але охоплювала й інші наукові знання: "Етнольоґія, скуплюючи у собі задання усіх антропольоґичних наук і прикладаючи їх до окрімних народів, мусила через це скластись трохи пізнійше"[20]. Далі автор зазначив: "Першим початком її [*етнології. – М.Г.*] була етноґрафія, се-б то простий фактичний опис ріжних народів, котрий одначе *довго змішувавсь то з ґеографиєю*, то *з лінґвістикою*, то у новійші часи *з фольклором*, у залежности від того, як і де шукали материялів до вияснення ріжниці між окрімними етничними групами"[21].

Відтак народознавець окреслив історичний шлях розвитку етнології: "Поступовий розвій антрьопольоґичного знаття [*знань. – М.Г.*], вивівши етноґрафию по за межу ґеографії, незабаром показав, що мова не є чим небудь нерухомим, що лінґвістичні ріжниці між народами дуже часто зовсім не припадають до ріжниць соматичних і побутових, що і усна народня словесність, бувши у більшій частині приблудною, те-ж не може вважати ся безпешною підвалиною за для визначення етничних відзнак ріжних народів і що за для цього доконечне треба завважати *на усю суму відомостей про кожний народ, на його анатомичні і фізіольоґичні* (між іньшим і *на псіхичні) відміни, на його етничний склад, на історію розвою його культури і на його побутове життє.* Усе оце й становить собою заданнє теперішньої етнольоґії й етноґрафії, з того, не дуже давнього ще часу, як вони стали на зовсім науковому ґрунті, виробили собі певний метод"[22]. Насамкінець народознавець поставив перед членами НТШ важливе завдання: "Теперішній стан їх [*етнографії й етнології. – М.Г.*] вимага[є] перед усім систематичного *збірання і кляссу-*

[15]Там само.– С. V–VI.

[16]У сучасній західноєвропейській та американській науці їй найбільше відповідає поняття "культурна антропологія" – "дисципліна, яка вивчає закономірності формування людської культури на відміну від фізичної антропології як науки про зміну фізичного типу людини" (в широкому значенні), або "наукові дослідження, які займаються вивченням загальних проблем культурного розвитку людства і які залучають для цього дані великої кількості наукових дисциплін" (у вузькому значенні) (Зельнов И. Культурная антропология // Свод этнографических понятий и терминов.– Москва, 1988.– [Вып. 2]: Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы.– С. 74).

[17]Див.: Кагаров Є. Завдання та методи етнографії // Етнографічний Вісник.– К., 1928.– Кн. 7.– С. 3–27; Копержинський К. Декілька уваг про сучасне розуміння термінів: антропологія, народознавство, етнологія, етнографія і фольклор // Первісне громадянство та його пережитки на Україні.– [К.], 1928.– Вип. 2–3.– С. 97–109.

[18]Кагаров Є. Завдання та методи етнографії...– С. 7.

[19]Там само.– С. 3.

[20]В[овк] Хв. Від редакції...– С. VI.

[21]Там само.

[22]Там само.

вання матириялу, а потім його н а у к о в о г о *оброблювання*"[23].

Про що йдеться у процитованих вище фрагментах праці Ф.Вовка? – постає питання.

Перше: якщо об'єктом наукового зацікавлення є народ (його "расовий склад і побут"), а не людина загалом, то це – етнологія, яка, крім описових етнографічних матеріалів, обов'язково залучає фактаж інших гуманітарних дисциплін (фізичної антропології, археології чи палеоетнології та соціології). Інакше кажучи, етнологія, як й антропологія, також є комплексною чи універсальною наукою; різниця між ними лише в об'єкті дослідження: етнологів цікавить етнос (народ), антропологів – людина загалом.

Друге: етнологія як спеціальна галузь знань про народ виникла на основі етнографії, без останньої вона не мислима.

Третє: етнографія – це лише описова наука.

Четверте: мовлячи про наукові методи етнології та етнографії, вчений наголосив: кожний український народознавець зобов'язаний дотримуватися певної системності фіксації та класифікації (групування) зібраного фактичного матеріалу, а також дбати про його наукове опрацювання. Щоправда, про методи і методологічні засади "наукового оброблювання" фактажу Ф.Вовк промовчав. З останнього процитованого фрагмента важко збагнути і те, який із перелічених методів стосується етнології, а який із них – етнографії, оскільки "етнольоґію й етноґрафію" вчений не розділив (згадав їх разом), чи всі вони ("систематичне збірання і кляссування матириялу", "наукове оброблювання") мають стосунок до кожної з них. Увагу привертає й інше: вважаючи етнографію попередницею етнології та зазначаючи методи праці народознавця, дослідник спершу згадав другу з них, а вже потім етнографію. З логічно погляду, системною фіксацією та класифікацією етнографічного матеріалу мали б займатися етнографи, а його науковим опрацюванням – етнологи[24], але не навпаки, або ж одне і теж могло поєднуватися в одній особі. Так чи інакше, але серед українських народознавців саме Ф.Вовк обґрунтував потребу введення в науковий обіг терміна "етнологія" й активно вживав його у своїх працях. Справа в тому, що до 1899 р. науку про народ українські дослідники означували терміном "етнографія", зокрема й І.Франко у своїх ранніх працях[25]. Лише в доповіді "Найновіші напрямки в народознавстві", яку було виголошено 28 лютого 1895 р. на першому щомісячному зібранні Польського народознавчого товариства, вчений згадав етнологію як нову науку (паралельно з антропологією, археологією та передісторією), що вивчає народи, які "стоять на низьких і найнижчих щаблях розвитку"[26].

Аналізуючи загальний стан етнології наприкінці XIX ст., Ф.Вовк також звернув увагу на те, що у США та країнах Західної Європи вона загалом й етнографія зокрема мають переважно загальний характер, "дотикаючись трохи не виключно мало культурних, позаєвропейських людських пород і не звертаючи досить уваги на с в о ю [*розрядка Ф.Вовка. – М.Г.*] людність, дуже ще мало досліджену"[27]. Словом, на рубежі XIX–XX ст. головним об'єктом етнологічних студій американських і західноєвропейських етнологів були передусім первісні чи, з їхнього погляду, "примітивні" етноси. Ф.Вовк закликав же до-

[23]Там само.

[24]Наприклад, описовою дисципліною, вищим досягненням якої є класифікація і типологія культурних явищ, уважав етнографію відомий французький дослідник Клод Леві-Стросс, автор праці "Структурна антропологія" (1958). Етнологія ж, на його думку, – це вже всеохоплююча народознавча дисципліна, здатна до пізнання людини і людства загалом (Див.: Леві-Строс К. Структурна антропологія / Пер. з фр. З.Борисюк.– Вид. 2-ге.– К., 2000.– С. 333–335).

[25]Франко І. Знадоби до вивчення мови і етнографії українського народу // Франко І. Зібрання творів: У 50 т.– К., 1980.– Т. 26: Літературно-критичні праці (1876–1885).– С. 180–204; Його ж. Етнографічна виставка у Тернополі // Франко І. Зібрання творів: У 50-ти т.– К., 1985.– Т. 46.– Кн. 1: Історичні праці (1883–1890).– С. 469–479; Його ж. Миклухо-Маклай // Там само.– С. 513.

[26]Франко І. Найновіші напрямки в народознавстві (Лекція виголошена на першому щомісячному зібранні Народознавчого товариства 28 лютого [нинішнього року]) // Франко І. Зібрання творів: У 50-ти т.– К., 1986.– Т. 45: Філософські праці.– С. 260). Щоправда, самий термін "етнологія" вчений вжив дещо раніше (в 1894 р.) – у заголовку однієї з літературно-фольклористичних праць (Франко І. Етнологія та історія літератури // Франко І. Зібрання творів: У 50-ти т.– К., 1981.– Т. 29: Літературно-критичні праці (1893–1895).– С. 273). Однак, і в цьому дослідженні (Там само.– С. 279–280), і в іншому (Франко І. Дві школи в фольклористиці (По поводу сьомого тому "Wisły") // Франко І. Зібрання творів: У 50-ти т.– Т. 29.– С. 416–424) стосувався він антропологічної школи у фольклористиці, а не етнології як історичної галузі знань.

[27]В[овк] Хв. Від редакції...– С. VII.

кладно вивчати власний, український народ, який уже належав до висококультурних цивілізованих спільнот.

Загалом же в редакційній статті Ф.Вовка термін “етнологія” вжитий для означення: 1) складової антропології як універсальної науки про людину; 2) самостійної дисципліни про етнічні спільноти незалежно від їхнього соціально-економічного та етнокультурного рівня розвитку, зокрема і цивілізованих; 3) самостійної науки про етнічні спільноти тільки доісторичного періоду; 4) спадкоємниці етнографії як описової науки. Отже, зважаючи навіть на цю обставину, стає очевидним, що на ранньому етапі діяльності Етнографічної комісії її члени не могли трактувати етнологію однозначно – лише як теоретичну чи дослідницько-теоретичну дисципліну, як міркують деякі сучасні українські народознавці.

Предметом української етнології Ф.Вовк вважав анатомічно-фізіологічну різницю, етнічний склад, давній і сучасний побут, звичаї, вірування, знання, громадський уклад тощо українського етносу у зв’язках з іншими етнічними спільнотами. З’ясувати спільне й відмінне в кожній із цих ділянок, що, власне, і відрізняло етнологію від етнографії, можна було лише за допомогою зіставлень та порівнянь етнокультурних явищ[28]. Інакше кажучи, наприкінці XIX ст. вчений тлумачив етнологію як порівняльно-історичну дисципліну про народ[29]. Аналогічної думки дотримувався він і через півтори десятків років, також вважаючи її порівняльною наукою про народи, їхній етнічний склад і походження традиційної культури та побуту[30].

Щоправда, в передовиці до першого тому “Материялів”, зважаючи на тогочасний загальний стан народознавства в Україні, автор закликав членів НТШ та його прихильників дбати передусім про збір та систематизацію різних первинних матеріалів, які безпосереднього стосувалися предмету нової дисципліни, а також якомога ширше залучати фактаж інших гуманітарних дисциплін – фізичної антропології, археології та соціології. Саме тому на шпальтах “Материялів” широко представлені не лише описові етнографічні джерела, а й археологічні та антропологічні матеріали і розвідки.

До речі, у цьому ж контексті на увагу заслуговує ще один важливий нюанс, який наші попередники поки що проігнорували: початкову назву “Материялів”, на відміну від назви “Етноґрафічного збірника”, кілька разів уточнювали або суттєво змінювали (з 1906 р. вони виходили як “Матеріяли до українсько-руської етнольоґії”, з 1909 р. – як “Матеріяли до української етнольоґії”, а в 1929 р. – як “Матеріяли до етнології й антропології”), що не могло бути примхливою волею керівництва НТШ чи редакторів цього друкованого органу, тим паче випадковим явищем. На наше глибоке переконання, уточнення чи зміна початкової назви будь-якого серійного видання засвідчує значну еволюцію наукової і суспіль-

[28] Перші спроби сформулювати основні принципи порівняльного методу сягають ще кінця XVIII ст. Суттєво вплинув на формування порівняльно-історичного методу розвиток у XIX ст. порівняльно-історичного мовознавства, порівняльної міфології та порівняльного дослідження релігії. Серед етнологів уперше почали широко використовувати порівняльно-історичний метод еволюціоністи – Едвард Тайлор, Джон Мак Леннан, Луїс Морган та ін. (Вайнштейн С.И. Сравнительно-исторический метод // Свод этнографических понятий и терминов.– Москва, 1988.– [Вып. 2]: Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы.– С. 215).

[29] В[овк] Хв. Від редакції...– С. XVIII.

[30] Див.: Волков Ф. Антропология и ее университетское преподавание // Ежегодник Русского антропологического общества при Императорском С[анкт]-Петербургском университете.– С[анкт]-Петербург, 1915.– Т. V.– С. 99–107. Щоправда, в іншій праці дослідник назвав нову науку “порівняльною етнографією” (Волков Ф. Новейшие направления в антропологических науках и ближайшие задачи антропологии в России (Речь, произнесенная в заседании Общества 17 января 1911 г.) // Ежегодник Русского антропологического общества при Императорском С[анкт]-Петербургском университете.– С[анкт]-Петербург, 1913.– Т. IV.– С. 7). Наголошуємо на цьому моменті також тому, що деякі сучасні етнологи, не вникаючи в суть головних понять, які вживав Ф.Вовк, часто тлумачать їх довільно. Наприклад, Оксана Франко, згадавши доповідь, яку вчений виголосив 17 січня 1911 р. на засіданні Російського антропологічного товариства, дійшла висновку про те, що, розглядаючи історію розвитку антропологічних наук, Ф.Вовк включав до її складу “археологію, антропологію, етнографію, етнологію та ще ряд суміжних наук” (Франко О. Федір Вовк – вчений і громадський діяч.– К., 2000.– С. 110). Насправді ж у цій доповіді знавець західноєвропейської антропології як універсальної науки торкнувся трьох її складових – “анатомічної антропології”, “палеоетнології” (археології) та “порівняльної етнографії”, тобто етнології (Див.: Волков Ф. Новейшие направления в антропологических науках...– С. 1–8), але не “описової” чи “настоящої” етнографії, про що йтиметься далі.

ної думки, розвиток й утвердження нових наукових напрямів, шкіл і таке інше. Наприклад, через півтора-два десятиліття після публікації першого тому "Історії України-Руси" М.Грушевського поняття "українець", "український народ", "українська нація" тощо стали настільки близькими для широкого українського загалу, що вживання у різних наукових виданнях подвійної назви "українсько-руський" було вже зайвим.

Стосовно ж назви "Матеріяли до етнології й антропології", то конкретне рішення про неї було прийнято напередодні Першої світової війни (25 червня 1914 р.) на засіданні Етнографічної комісії: "З огляду [*на те. – М.Г.*], що восени [*1914 р. – М.Г.*] комісія має надію дістати антропольоґічні праці[31], постановлено в "Матер[іялах] до укр[аїнської] етнольоґ[ії]" завести окремий антропольоґічний відділ та вибрано його редактором д[окто]р[а] Ів[ана] Раковського. При сій нагоді ухвалено "Матеріяли" довести під теперішньою назвою до 20-го тому, а від 21 т[ому] підібрати для них иншу назву"[32]. Інакше кажучи, однією з важливих причин зміни назви серійного видання було бажання публікувати на його шпальтах і суто антропологічні праці. На жаль, Перша світова війна, а також передчасна смерть провідних знавців антропологічних рис українців (Ф.Вовка, О.Алеші)[33] перешкодили реалізацію відповідного задуму. Однак одне з цих рішень члени Етнографічної комісії все-таки втілили в життя – здвоєний випуск (т. XXI–XXII) видання, який побачив світ аж у 1929 р., містив у заголовку назви обох наук (етнології та антропології) – "Матеріяли до етнології й антропології".

Очевидним є й інше: в 1899 р. Ф.Вовк добре усвідомлював, що шлях становлення самостійної української етнології буде тривалим і важким. Принаймні, в узагальнюючому дослідженні "Етнографічні особливості українського народу", яке побачило світ аж у 1916 р., наукові знання про український "народний побут, зовнішній та внутрішній" автор вважав лише етнографію[34], а не етнологією, – мабуть, тому, що в названій праці превалює опис етнографічних реалій, а не їх порівняльно-історичний аналіз.

Як підтвердження всього сказаного про етнологію, на увагу заслуговують ще два малозначущі (другорядні), на перший погляд, факти. Так, у 1904 р., оцінюючи наукові здобутки Етнографічної комісії, І.Франко, згадав найбільш діяльних її членів, серед яких етнологом вважав тільки Ф.Вовка, всі інші знавці українського народу (В.Гнатюк, О.Роздольський, Володимир Шухевич, Михайло Зубрицький, Лука Гарматій) були, на його думку, етнографами[35]. Справді, на поч. XX ст. серед перелічених І.Франком осіб лише Ф.Вовк опублікував низку етнологічних праць, зокрема з весільної тематики – "Свадбарските обряды на славянские народы" (1890), "Шлюбний ритуал та обряди на Україні" (1892) та "Свадебные обряды в Болгарии" (1905)[36]. Історико-етнологічний характер мала і його розвідка про використання саней у похоронній обрядовості ("Сані в похоронному ритуалі на Україні")[37], вперше опублікована у французькому часописові "Revue des traditions populaires" (1896). У 1901–05 рр. вчений викладав "порівняльну етнографію у Російській вищій школі суспільних наук при Сорбонні у Парижі"[38]. Нарешті, переймаючись народознавчою проблематикою українців Карпат, у 1906 р. Ф.Вовк спеціально торкнувся етнокультурних зв'язків і паралелей населення Кавказу та Карпат[39].

[31]Тогочасний оптимізм членів Етнографічної комісії щодо набуття нових антропологічних праць був небезпідставним, оскільки Ф.Вовк та його учні (Олександр Олешо, Анатолій Носів, Сергій Руденко та ін.) активно збирали антропометричні дані у різних місцевостях Лівобережної та Правобережної України (Франко О. Федір Вовк – вчений...– С. 149, 153–154).

[32]Хроніка Наукового Товариства імени Шевченка у Львові.– [Львів], 1914.– Ч. 58–59.– Вип. II–III: Справоздане за місяці: січень-серпень.– С. 22.

[33]Носів А.О. О.Г.Алешо (9.II.1890 – 4.IV.1922) // Вісник сільськогосподарської науки.– К., 1922.– Т. I.– Вип. 1.– С. 40; Борисенко В.К., Франко О.О. Народознавчі студії О.Г.Алеші // Народна Творчість та Етнографія.– 1990.– № 4.– С. 20–23.

[34]Волков Ф.К. Этнографические особенности украинского народа // Украинский народ в его прошлом и настоящем.– Петроград, 1916.– Т. 2.– С. 455.

[35]Франко І. Етнографічна експедиція на Бойківщину // Франко І. Зібрання творів: У 50-ти т.– К., 1982.– Т. 36: Літературно-критичні праці (1905–1906).– С. 72.

[36]Франко О. Федір Вовк...– С. 180.

[37]Вовк Хв. Сані в похоронному ритуалі на Україні // Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології.– К., 1995.– С. 324–335.

[38]Франко О. Федір Вовк – вчений...– С. 182.

[39]Вовк Ф. Кавказ і Карпати. Деякі проби етнольоґічних зближень // Науковий Збірник присьвячений професорови Михайлови Грушевському учениками й прихильника-

Факт другий. В.Гнатюк, усвідомлюючи значні труднощі на шляху дослідження народної демонології в порівняльно-історичному ракурсі, у статті "Останки передхристіянського релігійного світогляду наших предків", яка відкривала другий том "Знадобів до української демонольоґії", категорично відкинув практику довільного інтерпретування етнографічного матеріалу науковцями міфологічної школи й обмежився лише подачею автентичних записів: "Я поставив собі за задачу відтворити образ демонічних постатий на підставі матеріялів, записаних із уст народа, але не вдавати ся при тім у ніякі інтерпретації, пояснюваня та здогади, яких повно у мітольоґів, та з яких доси мало що устояло ся. Найвірнійший вийде образ вийде тоді, коли буде чисто описовий і я сього тримався"[40].

І все ж, навіть спорадичне застосування порівняльно-історичного (компаративного) методу в поєднанні з розлогими описами традиційної культури та побуту автохтонів України суттєво розширювало дослідницькі горизонти народознавчої науки. Однак на поч. XX ст. українська етнологія не була винятком у цьому відношенні, тим паче, що тоді лише закладалися її підвалини. Так, порівнянням як важливим науковим інструментом часто послуговувався М.Грушевський у своїх історичних дослідженнях[41]. Більше того, восени (у вересні-грудні) 1903 р. мислитель підготував серію праць історіософського характеру ("Звичайна схема "русскої" історії й справа раціонального укладу історії східного слов'янства", "Спірні питання староруської етнографії" та "Етнографічні категорії й культурно-археологічні типи в сучасних студіях Східної Європи")[42], кожна з яких, на думку сучасного українського історика Ігоря Гирича, закладала підґрунтя трьох самостійних гуманітарних дисциплін – історіографії, етнології та археології[43]. Аналогічно трактує названі праці вченого дніпропетровець Володимир Ващенко, позаяк за допомогою цих програмних документів він "здійснив своєрідну *широкомасштабну інтелектуальну провокацію* проти загальноросійської традиції історіеписання, запропонувавши переглянути наявні "звичайні схеми" *по всьому фронту класичних дисциплін історичного циклу* – від *археології до історії та етнографії*"[44].

Справді, у працях із незвичними для тогочасної історичної науки назвами "Етнографічні категорії й культурно-археологічні типи в сучасних студіях Східної Європи" та "Спірні питання староруської етнографії" М.Грушевський порушив дуже складні за характером історіософські проблеми – етногенезу українського народу, його історичного часу і простору, збіжності давньої української території з етнічними землями наприкінці XIX – на поч. XX ст., етнокультурної тяглості й спадковості тощо[45]. І все ж, погоджуючись із загальними оцінками сучасних українських знавців історіософської спадщини вченого, мусимо звернути увагу читача на один важливий момент: кожну з цих розвідок М.Грушевський написав після виходу у світ кількох томів "Історії України-Руси" та завершення монографічного нарису "Очерки истории украинского народа" (1903)[46], тобто після реалізації основних наукових ідей і творчих задумів. Сказане стосується й етнографії (етнології) як історичної галузі нау-

ми з нагоди його десятилітньої наукової праці в Галичині (1894–1904).– Львів, 1906.– С. 595–600.

[40]Гнатюк В. Останки передхристіянського релігійного світогляду наших предків // Етноґрафічний збірник.– Львів, 1912.– Т. XXXIII: Знадоби до української демонольоґії.– Т. II.– Вип. 1.– С. VII.

[41]Смолій В.А, Сохань П.С. Видатний історик України // Грушевський М. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн.– К., 1991.– Т. I: До початку XI віка.– С. IX; Пріцак О. Історіософія Михайла Грушевського // Там само.– С. XLIII, XLVI–XLVII.

[42]Світленко С. Україна в історіографії Михайла Грушевського: основні проблеми дослідження // III Міжнародний науковий конгрес українських істориків "Українська історична наука на шляху творчого поступу". Луцьк, 17–19 травня 2006 р.: Доповіді та повідомлення.– Луцьк, 2007.– Т. 1.– С. 323.

[43]Гирич І. Політична публіцистика Михайла Грушевського // Грушевський М. Твори: В 50 т.– Львів, 2002.– Т. 1: Серія "Суспільно-політичні твори (1894–1907)".– С. 55.

[44]Ващенко В. "Звичайна схема..." М.Грушевського: "звичайні" прочитання та втрачені контексти // III Міжнародний науковий конгрес українських істориків "Українська історична наука на шляху творчого поступу". Луцьк, 17–19 травня 2006 р.: Доповіді та повідомлення.– Луцьк, 2007.– Т. 1.– С. 335–336.

[45]Див.: Грушевський М. Спірні питання староруської етнографії // Грушевський М. Твори: В 50-ти т.– Львів, 2002.– Т. 1: Серія "Суспільно-політичні твори 1894–1907".– С. 83–99; Його ж. Етнографічні категорії й культурно-археологічні типи в сучасних студіях Східної Європи // Там само.– С. 100–108.

[46]Див.: Грушевский М.С. Очерки истории украинского народа: 2-е изд.– К., 1991.

кових знань, оскільки на той час "Етноґрафічний збірник" і "Материяли до українсько-руської етнольоґії" вже стали серійними виданнями, велика когорта членів Етнографічної комісії розгорнула широкомасштабну науково-пошукову роботу, а доробок Ф.Вовка налічував кілька ґрунтовних етнологічних досліджень.

Найінтенсивніше українська етнологія як історична наука розвивалася у другій пол. 20-их рр. XX ст., передусім зусиллями членів Культурно-історичної комісії Всеукраїнської АН. Точніше, на шпальтах наукового щорічника "Первісне громадянство та його пережитки на Україні", який виходив за загальною редакцією Катерини Грушевської, публікувалися порівняльно-історичні дослідження про різні ділянки традиційно-побутової культури українців[47], а також про деякі аспекти сімейно-громадського побуту[48], в яких автори з'ясовували джерела, походження, етапи розвитку і стан збереження в XIX – на поч. XX ст. етнокультурних явищ, загальнослов'янські та загальноукраїнські пережитки, їхню етнічну специфіку і таке інше. Помітний слід на ниві української етнології залишили також співробітники Етнографічної комісії ВУАН, які теж активно застосовували у своїх дослідженнях порівняльно-історичний метод[49]. Це саме стосується і значної частини науковців Кабінету антропології та етнології ім. Ф.Вовка Всеукраїнської АН. Наприклад, класичним за характером історико-етнологічним дослідженням можна вважати ґрунтовну статтю Ніни (Неоніли) Заглади "Ярмо"[50], в якій авторка докладно проаналізувала типи парного та одинарного ярем в українців, специфіку їхньої конструкції і характерні для поч. XX ст. прийоми з'єднання з воловими тягловими засобами тощо. Щонайголовніше, важливим надбанням Н.Заглади було те, що задовго до багатьох західноєвропейських вчених (етнологів та археологів) вона спробувала простежити еволюцію парного ярма, залучивши для цього порівняльний фактологічний матеріал про волову упряж в інших етносів Європи, а також у народів Азії. Тому значна частина її наукових міркувань і концептуальних положень не втратила значення і досі[51].

На жаль, політичні процеси над членами "Спілки визволення України" в 1930 р., розкручування боротьби проти українського націоналізму, розпуск і закриття установ та осередків етнографічного профілю, заборона випуску етнологічних та етнографічних видань, припинення фінансування експедиційних досліджень, хвиля масових репресій проти провідних народознавців звели нанівець усі позитивні починання другої пол. 20-их рр. і відкинули українську етнологічну науку далеко назад.

---

[47] Див.: Коперженський К. Обряди збору врожаю у слов'янських народів у найдавнішу добу розвитку // Первісне громадянство та його пережитки на Україні.– [К.], 1926.– Вип. 1–2.– С. 36–75; Грушевська К. З примітивного господарства. Кілька завважень про засоби жіночої господарчої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства // Там само. – [К.], 1927.– Вип. 1–3.– С. 9–42; Кагаров Є. Форми та елементи народньої обрядовости // Там само.– [К.], 1928.– Вип. 1.– С. 21–56; Коперженський К. Господарчі сезони у слов'ян (З історії новорічного циклу обрядовости) // Там само.– С. 57–94; Камінський В. Сліди родового побуту в сьогочасних весільних звичаях на Україні. Весільний звичай крадіжки курей // Там само.– [К.], 1929.– Вип. 2.– С. 53–60; Гавриленко Т. Старші форми економічного побуту на Великому Лузі. Вівчарство і рибальство // Там само.– [К.], 1929.– Вип. 3.– С. 118–139.

[48] Див.: Грушевський М. Постриження й инші обряди, відправлювані над дітьми й підлітками // Первісне громадянство та його пережитки на Україні.– [К.], 1926.– Вип. 1–2.– С. 83–86; Савченко Ф. Парубоцькі та дівоцькі громади на Україні // Там само.– [К.], 1926.– Вип. 3.– С. 85–91; Грушевська К. До соціології старцівства // Там само.– С. 125–131.

[49] Див.: Кагаров Є. Що визначають деякі українські весільні обряди // Етнографічний Вісник.– К., 1926.– Кн. 2.– С. 27–30; Білий В. До звичаю кидати гілки на могили "заложних мерців" // Там само.– К., 1926.– Кн. 3.– С. 82–94; Гайдай М. Про "зільницький" обряд і сполучені з ним пісні // Там само.– С. 95–101; Петров В. Вірування в вихор і чорна хвороба // Там само.– С. 102–116; Його ж. Мітологема "сонця" в укр[аїнських] нар[одних] віруваннях та візантійсько-гелліністичний культурний цикл // Там само.– К., 1927.– Кн. 4.– С. 88–119; Черв'як К. Дослідження похоронного обряду (Похорон як весілля) // Там само.– К., 1927.– Кн. 5.– С. 143–178; Корнилович М. Народній звичай на Холмщині і в Польщі бити хлопців на копцях, міряючи землі // Там само.– К., 1928.– Кн. 6.– С. 16–22.

[50] Див.: Заглада Н. Ярмо // Матеріяли до етнології.– К, 1929.– Т. 2.– С. 11–45.

[51] Пор.: Глушко М. Генезис тваринного запрягу в Україні (Культурно-історична проблема).– Львів, 2003. – С. 233–305.

Статті



Рената Єва ГРИЦЮК

ВІД ДОНЬКИ ДО ПРОФЕСІОНАЛКИ. ПРО БЕЗПОСЕРЕДНЄ СПОСТЕРЕЖЕННЯ В АНТРОПОЛОГІЇ НА ПРИКЛАДІ ДОСЛІДЖЕНЬ У МІСТІ МЕХІКО

Renata Ewa HRYCIUK. From a Daughter to a Professional Figure: On Intermediate Looking-On in Anthropology Exemplified by Studies at Mexico-City.

Сучасна етнографія є складним методом і може включати такі елементи, як спостереження, участь (чи безпосереднє спостереження), архівний аналіз і якісні опитування з елементами історії життя. Польові дослідження застосовуються, в основному, в етнології та культурній антропології, але щораз частіше в соціології, соціальній географії, економіці чи історії, в яких досліджуваний матеріал часто шукається шляхом опитування – історії життя (*oral histories*). Прикладом цієї дослідницької тенденції в історії можуть бути дослідження Маргарет Пауер[1]. Американська дослідниця найновіших подій у Чилі висвітлила тему ролі жінок правиці у період з 1970 р., коли прийшов до влади Народний Фронт під керівництвом Сальвадора Альєнде, до 2000 р., коли закінчилася влада хунти Августо Піночета. Дослідницький матеріал вона здобувала значною мірою під час безпосередніх спостережень та опитувань жінок, які були задіяні в той час у суспільно-політичній діяльності правиці. До кінця 90-их рр. XX ст. антиальєндівську мобілізацію чилійок історики "незауважували", оскільки, як підкреслює Пауер, "науковці неохоче досліджують тих, з ким не погоджуються"[2]. Більше того, не визнавали політичної діяльності жінок (agency), вважаючи, що вони були скеровувані кимось: костелом, чоловіками – лідерами опозиції, врешті, власними чоловіками. Дослідження Пауер порушили також інші непопулярні і часто приховувані питання – показали, між іншим, неуміліість отримання підтримки жінок тодішньою чилійською лівицею, чи перші кроки феміністичного руху.

Праці Маргарет Пауер спричинилися до заповнення існуючої до 90-их рр. XX ст. прогалини в знаннях на тему найновішої історії Чилі. Висловлювання чилійських консерватисток, зафіксовані дослідницею, призвели до перегляду переконання, що тільки жінки з середнього і вищого класу, поєднані класовою солідарністю в умовах економічної кризи, були змобілізовані до вуличних протестів лідерами-чоловіками. Показали, що відносини, які ґрунтуються на культурній статі і спільному досвіді кризи, зміцнені закликами порятунку родини і народу, а попри те виконання основних материнських обов'язків, промовили до більшості жінок, в результаті чого до протестів приєдналися чилійки з різних суспільних верств.

Походячи із родини республіканців васпів (*White Anglo-Saxon Americans*), а, отже, знаючи середовище американської правиці, здобувши освіту в американських університетах, Пауер, приступаючи до досліджень над чилійською правицею, зіткнулася із багатьма труднощами. Починаючи розмови із правицевими активістками, мала знання і досвід, набуті під час кількарічного перебування в Чилі під час урядування Піночета, коли не тільки була свідком брутальних репресій зі сторони хунти, але також активно підтримувала чилійську демократичну опозицію. Внаслідок безпосереднього спостереження пізнала реалії життя в піночетівському Чилі і сама стала на сторону противників режиму. Водночас, намагаючись реалізувати мету дослідження, повинна була працювати із групою осіб, які мали погляди і систему цінностей абсолютно протилежні до її власних, більше того, під час зустрічей була вимушена вдавати, що поділяє їх погляди на світ. Щоб зрозуміти мотиви дій жінок правиці, Пауер проводила вільні опитування з елементами історії життя, тобто "віддала голос жінкам, яких вивчала". Під час розмов, як зазначає сама дослідниця, не могла щиро виразити своїх поглядів усвідомлюючи, що це не тільки відштовхнуло би інформаторку, але і зруйнувало все дослідження, плітка за принципом снігової кулі знищила би ме-

[1] Power M. Right-Wing Woman in Chile: Feminine Power and the Struggle against Allende.– University Park, 2002; Eadem, More than Mere Pawns. Right-Wing Woman in Chile / "Journal og Woman's History".– Vol. 16.– 2004.– № 3.– P. 138–151.

[2] Ibidem.– P. 138.

режу контактів із потенційними інформаторками. У результаті вона постійно відчувала спустошеність і розчарування, поставала перед численними етичними дилемами.

Окрім інших політичних поглядів, вирішальною для характеру і перебігу дослідження, як підкреслювала авторка, була її суспільно-культурна позиція (*positionality*): раса, клас, освіта. Те, що вона іноземка – грінго, полегшувало доступ до співрозмовниць. У сильно поділеному класово суспільстві Пауер сприймалася як жінка із еліти, тому її охоче запрошували до домівок. Менш заможним інформаторкам факт "давання" інтерв'ю американці у певній мірі був підкуповуючим та був визначником їх статусу. Входження до середовища консервативних активісток не становило для американки труднощів, на відміну від чилійських дослідниць, які відразу мусили визначити свої політичні погляди і розповісти історію родини, тому проведення подібних досліджень для більшості із них було би неможливе.

Американський історик не тільки застосувала методологію сучасної етнографії, яка поєднує різні техніки дослідження, але слідуючи феміністичним підходам у суспільних науках, які акцентують авторефлексійність дослідницького процесу, зробила із особистого досвіду, отриманого під час безпосереднього спостереження, інтегральну частину дослідження, отримуючи таким чином контекст, необхідний для розуміння його характеру і динаміки. Результатом такого підходу стало врахування особистого досвіду авторки у представленні кінцевих висновків.

Постмодерністський постулат рефлексійності застосовується сьогодні представниками різних суспільних та гуманітарних наук. Однак, саме антропологи, для яких етичні проблеми і дилеми подібні до тих, з якими зіткнулася американська дослідниця-історик, становлять ніби "хліб насущний" від початку виникнення дисципліни. Особливо феміністичні дослідниці є протягом багатьох років в авангарді експериментування з новими методологічними підходами, в тому більш етичними способами досліджень[3].

У цій статті прагну проаналізувати свій досвід, набутий під час польових досліджень, проведених у місті Мехіко в 1999–2006 рр. Під час цих досліджень виникало багато методологічних і практичних проблем, а також особистих дилем. Щоденно була вимушена встановлювати свій статус (як культурний, так і статевий) і неодноразово виникали проблеми міжкультурного спілкування. Під час досліджень у мексиканській столиці ніколи не приховувала своїх феміністичних поглядів і завжди була відкрита на взаємне опитування. Предмет моїх досліджень – досвід материнства і батьківства – схиляв моїх співрозмовників до авторефлексії, часом перетворюючи наші опитування на квазі-терапевтичні сесії, під час яких мене ставили у проблематичну функцію *la doctora*. Особливі етичні і особисті дилеми виникали у найменш очікуваних ситуаціях, наприклад, коли я була змушена відігравати роль "терапевта" для інформаторів-чоловіків.

Польові дослідження у феміністичній антропології

Феміністична антропологія становить від 1930-их рр. один із найважливіших напрямків дисципліни[4]. В його рамках особливо важливу роль відіграє акцентування рефлексійності під час етнографічного дослідження. Феміністичні дослідниці започаткували в 80-их рр. XX ст. зацікавлення станом польових досліджень, а особливо його ситуаційністю, визначеною суспільно-культурною позицією і статтю дослідника(ці), а також владні відносини між антропологами та досліджуваними спільнотами, роблячи авторефлексійність інтегральною частиною писаними ними ж етнографій. Зараз щораз більше уваги приділяється емоційному досвіду дослідника/ці. Опис і аналіз емоційної сторони міжлюдських відносин

[3] Wolf D.L. Situating Feminist Dilemmas in Fieldwork // Feminist Dilemmas in Fieldwork, red. Eadem.– Boulder, 1996.– P. 4–5.

[4] На тему розвитку субдисципліни дивись: Baer M. Ewolucja myśli feministycznej w antropologii kulturowej. Szkic na podstawie wybranej literatury // Humanistyka i płec, kobiety w poznaniu naukowym wczoraj i dziś / Red. E.Pakszys, D.Sobczynska.– Poznan, 1997; Moore H.L. Płec kulturowa i status kobiet – wyjaśnienie sytuacji kobiet / Przeł. A.Ostrowska // Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej / Red. E.Kempny, E.Nowicka.– Warszawa, 2003.– S. 309–339, Eadem.– Co się stało kobietom i meżczyznom? Płec kulturowa i inne kryzysy w antropologii / Przeł. A.Kościanska, M.Petryk // Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej / Red. E.Kempny, E.Nowicka.– Warszawa, 2004.– S. 402–419; Lewin E. Introduction // Feminist Anthropology. A Reader.– Malden-Oxford, 2006.– P. 1–38.

дає рамки і контекст, необхідний для інтерпретації результатів досліджень і розуміння самого дослідження[5].

Шуламіт Рейнхарц визначає феміністичні польові дослідження як "дослідження, проведені феміністкою, темою якого є питання, пов'язані із культурною статтю (*gender*) як в традиційно однорідних жіночих, так і в змішаних середовищах. У феміністичних польових дослідженнях дослідницями є жінки, місце дослідження – то звичайно жіноче середовище, і головними інформаторками є найчастіше також жінки". Приймаючи це визначення, польові дослідження, проведені мною у місті Мехіко, є дослідженнями феміністичними. Одночасно, повністю погоджуюся із Сонею Хардінг, яка стверджує, що феміністична методологія не існує як така. Методи дослідження, використовувані жінками-антропологами мають значною мірою еклектичний характер і залежать від досліджуваного питання, а не особливого способу сприйняття суспільних реалій[6]. Фемінізм у цьому контексті є дослідницькою перспективою, а якщо взяти до уваги, що існує багато визначень фемінізму, то існує багато феміністичних підходів до дослідницьких методів[7]. Тому кожна ситуація польового дослідження також визначається суспільно-культурною позицією дослідниці, її індивідуальним підходом до фемінізму й особистою заангажованістю, використовуваними методами, водночас, як і суспільним та культурним контекстом дослідження.

Феміністичний підхід у суспільних науках передбачає віддавання голосу жінкам та вивчення їхнього досвіду. Я, однак, вирішила проводити дослідження у змішаному середовищі. Приймаючи гендерну перспективу в антропології, яка вимагає вивчення досвіду жінок у відносинах із чоловіками та іншими жінками, я віддала голос як жінкам, так і чоловікам – жителям Санта Марія Томатлан. Включення чоловіків до моїх досліджень було необхідне для того, щоб зрозуміти зміни, які відбуваються у материнських стратегіях мешканок мексиканської столиці в ситуації, коли материнство і, ширше, батьківські обов'язки стають щораз частіше предметом суперечок в подружжях і родинах.

Феміністичні дослідниці почали звертати особливу увагу на проблеми, що з'являлися під час польового дослідження, пов'язаного із культурною статтю. Як зауважує Діане Белл, "появляється питання культурної статі, оскільки етнографи проводять польові дослідження шляхом нав'язування контактів і зв'язків, навчаються спостереженню, мисленню і буттю в іншій культурі, і робимо це як особи певного віку, визначеної сексуальної орієнтації, релігії, освіти і походження із різних суспільних класів (...) і, що найважливіше, проводимо дослідження як жінки і як чоловіки"[8]. До 1990-их рр. в основному жінки-антропологи звертали особливу увагу на вплив, який має їх присутність на досліджувану ситуацію і включали елементи своїх біографій, між іншим, вік, одруження, вагітність, діти etc. до етнографії. З часом свій дослідницький досвід почали таким способом аналізувати чоловіки, насамперед антропологи, застосовуючи феміністичну парадигму у студіях мужності. Наприклад, Метью Гутманн, проводячи на поч. 1990-их рр. дослідження сучасного образу мужчини (у тому числі батьківства) в одній із *colonias populares*[9] міста Мехіко. Американський антрополог поселився в Санта Домінго разом із дружиною і кількамісячною донечкою, що мало незаперечно великий вплив на протікання дослідження та отримані результати[10].

В описах особистого досвіду звертається особливу увагу на факт, що в процесі адаптації до досліджуваного середовища, входження в поле антрополог повинен проявити велику еластичність у пристосуванні до локальних прикладів поведінки, у тому числі й тих, які визначаються культурними нормами для певної статі, може прийняти нейтральну роль чужого-професіонала чи творити зовсім нові ролі в залежності від існуючої ситуації[11].

---

[5] Jackson J.E. "I am a fieldnote": fieldnotes as a symbol of professional identity // Fieldnotes: the making of anthropology / Red. R.Sanjek.– New York, 1990.– P. 3–33; Laine M.De Fieldwork, participation and practice: ethics and dilemmas in qualitative research.– London; New Delhi, 2000.– P. 1–15.

[6] Harding S. Is there a Feminist Method? // Feminism and Methodology / Red. S.Harding.– Bloomington-Indianapolis, 1987.– P. 1–14.

[7] Reinharz S. Op. cit.– P. 240–243.

[8] Gendered Fields...– P. 1–2.

[9] Назвою *colonia popular* в Мексиці окреслюється адміністративно виділена територія як колонія (частина дільниці), в якій мешкають нижчий або нижчо середній клас.

[10] Gutmann M.C. The Meanings of Macho. Being a Man in Mexico City.– Berkeley, 1996.– P. 5–9.

[11] Whitehead T.L., Price L. Summary: Sex and the Fi-

Більше того, характер відносин під час польового дослідження змінюється з часом, тому у різні моменти життя дослідник/ця може виконувати різні ролі. Під час моїх дослідницьких перебувань у місті Мехіко я завжди працювала сама, мені не складав товариство партнер, діти чи інші члени родини, і хоча інформатори знали мою родинну ситуацію, через вік та етап професійного життя, в якому я перебувала на даний момент, давали мені відігравати різні ролі. На початку недозрілої та загубленої в культурі мексиканської столиці доньки, молодої дівчини, яку треба захищати, через кілька років підвищили мене до позиції особи, яка має достатню культурну компетенцію, щоб функціонувати самостійно як професіоналка.

"Донька": тобто як не піти на дно

Визначальне значення для успіху моїх мексиканських польових досліджень мали обставини, в яких я познайомилася із життям *colonias populares* міста Мехіко. Восени 1999 р. я опинилася у місті Мехіко в статусі стипендіатки мексиканського уряду для навчання у Національному Мексиканському Університеті і для проведення пілотних польових досліджень над культурним конструюванням материнства та досвідом буття матір'ю в одному із районів міста. Однак, я потрапила в епіцентр політичного циклону – Мексика проходила в той час період бурхливих політичних змін, одним із проявів яких був страйкуючий протягом кількох місяців Університет[12]. Оскільки мексиканський уряд не погодився перевести мене до іншої академічної інституції, протягом більшої частини першого дослідницького періоду я була практично відрізана від академічного життя і змушена до "занурення" в щоденність мексиканської столиці. Протягом 11 місяців я мешкала із мексиканською родиною, яка складалася із матері та двох дорослих дітей – вони також стали моїми основними інформаторами і провідниками по світу одного із районів міста Ізтапалапі.

Окрім того, що я не була зовсім новенькою в польових дослідженнях (раніше проводила дослідження в Литві і в Польщі), і мала мериторичну підготовку (закінчила латиноамериканські курси і знала мову), почувалася як більшість студентів антропології, які рушають на польові дослідження і не будучи ніколи достатньо приготованими до цього, або вчаться плавати в нових реаліях, або йдуть на дно. Для мене той бурхливий рік у місті Мехіко виявився справжнім ритуалом переходу, справжньою *swim or sink mystique*[13].

Під час польових досліджень жінки часто сприймаються як особи андрогенічні, горді мужчини, але також і як діти чи незрілі особи, які треба захищати[14]. Несвідомо, мексиканська родина, з якою я мешкала, відвела мені роль прийомної доньки. Я вирішила прийняти цю роль на час досліджень, оскільки у важкий момент перших кроків в мексиканських реаліях я потребувала такого роду підтримки і певного почуття безпеки. Роль "доньки" узгодилася із моїми тодішніми емоційними потребами та дослідницькими зацікавленнями, допомагала краще ввійти у дослідницьке поле. З часом, однак, я зауважила, що зміна цієї ролі стала практично неможливою – для моїх мексиканських приятелів я назавжди залишилася молодою, недосвідченою іноземкою, яку треба захищати від труднощів та небезпек життя в місті Мехіко, і ніколи дорослою жінкою, компетентною дослідницею. Більше того, в наступні роки, під час моїх візитів до міста Мехіко, від мене очікувалося, як від "прийомної доньки", втаємниченої у родинні секрети, участі у розв'язанні конфліктів та приймання чиєсь сторони. Врешті, моя відмова зайняти позицію у родинній суперечці стала причиною болісного розставання із багаторічними приятелями.

"Професіоналка": польові дослідження в Санта Марія Томат лан

Під час першого дослідницького перебування я навчилася якось "плавати" в міській культурі Мексики, здобула знання, досвід і контакти, а навіть потоваришувала з деякими із моїх інформаторів. Один із них – священик Жаіро –

eldwork Experience // Self, Sex and Gender in Cross – Cultural Fieldwork / Red. T.L.Whitehead, M.E.Conaway.– Urbana; Chicago, 1986.– P. 289–304.

[12] 2 липня 2000 р. відбулися президентські вибори, в результаті яких втратила владу ПРІ (*Partido Revolucionario Institucional*), яка керувала Мексикою від 1929 р. Президентом став Вікенте Фокс з правої ПАН (*Partido Accioon Nacional*). Перед виборами відбулися бурхливі суспільні дебати, частиною яких був багатомісячний (квітень 1999 – лютий 2000) страйк найбільшого мексиканського публічного університету *Universidad Nacional Autonoma de Mexico* проти оплати за університетське навчання.

[13] Wolf D.L. Op. cit.– P. 7.

[14] Ibidem.– P. 8.

мав зіграти вирішальну роль під час мого другого польового дослідження, яке я вирішила провести на території його парафії – Санта Марія Томатлан[15].

Під час приватних перебувань у місті Мехіко в 2000–05 рр. я відвідувала священика Жаіро в його новій, отриманій у 2000 р., парафії. Однак, офіційно мене було представлено спільноті *pueblo* тільки на фієсті, яку *mayordomia*[16] організувала для священика Жаіро з нагоди п'ятої річниці його перебування на парафії. Дякуючи за приготування свята, священик, користаючи з нагоди, представив мене, мету і предмет моїх досліджень. Цей момент мав ключове значення для перебігу мого перебування в Санта Марія Томатлан – священик Жаіро високий, ставний креол, якому минуло шістдесят років міг бути моїм батьком (і цю роль опікуна-батька істотно відігравав протягом всього цього періоду). Представив мене як свою багаторічну добру знайому, яка прибула до Мексики здалека, із землі святого отця, *la tierra del papa*, щоб приготувати дисертацію на тему антропології родинного життя (досвід жінок, материнства, *mashismo* etc.) в Санта Марія Томатлан. Це заінтригувало присутніх на фієсті жінок, які відразу запросили мене до свого столу, почастували текілою і почали екзаменувати мої знання на тему країни, наприклад, жартівливо вживаючи *doble sentido* – слова з подвійним значенням, щоб перевірити мою мовну компетенцію, випитували про місця, які я відвідала у Мексиці, улюблені страви чи телевізійні програми.

Під час досліджень, які проводяться на культурно чужій території, дослідниці з огляду на свою стать можуть мати другорядний статус, але отримують авторитет і привілейовану позицію через свою расу, клас чи належність до західного культурного прошарку[17]. Спосіб, в який я була представлена на фієсті, мав далеко сягаючі наслідки для моїх досліджень, оскільки священик Жаіро, представляючи мене, побіжно підкреслив мою привілейовану позицію порівняно із моїми майбутніми інформаторами. Однак, факт, що я була землячкою Папи поляка, який помер кілька тижнів тому допоміг мені скоротити дистанцію, створену моєю позицією іноземного антрополога. Я далі була *fuerena* (чужа) і *extranjera* (іноземка), але не була принаймні протестантською грінго.

З іншої сторони, коли я пробувала винайняти собі помешкання в Томатлані, мені пропонували тільки великі, без меблів, позбавлені навіть елементарного оснащення помешкання, які я не могла собі дозволити через те, що моя привілейована позиція пов'язана із дохідним грантом на фінансування дослідження. Після двох місяців пошуків і проживання по кутах у знайомих я піддалася і вирішила винайняти помешкання в околицях університету. А це привело до того, що щоденно треба було проводити близько трьох годин у міському транспорті, доїжджаючи до місця досліджень.

Дослідниці, які займаються безпосереднім спостереженням з феміністичної перспективи підкреслюють, що іноземки через свою інакшість можуть отримати більший доступ чи еластичність в перетинанні кордонів, визначених статтю, з іншого боку, знову ж, можуть відчувати більший тиск на пристосування до поведінки, яка приписується жінкам у даній культурі. Більше того, антропологи-іноземки, які проводять дослідження в гендерно змішаному середовищі, наражаються на певні загрози, такі як сексуальні переслідування, фізична загроза, дія стереотипів, що базуються на культурі статі. Під час досліджень в Томатлані я почувалася, скоріше, захищеною спільнотою, у тому числі мужчинами, але при переміщенні по місту щоденно зіштовхувалася із насиллям вербальним і фізичним, що, в результаті, вплинуло на мою поведінку (дуже обережну, але в той же час з виразом впевненості у собі) і спосіб одягання (скромний спортивний стиль, відсутність макіяжу і окуляри). Прийняття даної гендерної стратегії в ситуації дослідження залежить від специфіки середовища, особистості до-

[15] Одне із 16 доколумбійських *pueblo originarios*, які існують тепер в найбільшій дільниці міста Мехіко – Ізтапалапі, зберігає локальні звичаї і народну релігійність.

[16] Спонсорування церемонії і свят, пов'язаних із культом Матері Божої (*Virgenes*), згідно із *Diccinario Del Espanol Usual en Mexico, (Mexico City, 1996)*: "*Mayordomia* – це інституція, характерна для індіанського та метиського католицизму, завданням якої є опіка над культом, а також організація, адміністрування та культивування релігійних свят в дільницях міст та місцевостях (*barrios de los pueblos*), представлення якої довіряється на деякий час особам, які є чесними та користуються загальною повагою".

[17] Warren C.A.B. Gender Issues in Field Research.– Newbury Park, 1988 (Qualitative Research Methods Series 9).– P. 26.

слідниці/ка і характеру проведення досліджень[18]. Я вирішила змінити свій образ, щоб почуватися впевненіше під час щоденних доїздів і під час самого дослідження. Очевидно, ця стратегія мала вплив на те, як інформатори сприймали мене під час дослідження. Факт, що докторантів часто авансом у Мексиці називають *doctor/doctora* і серйозний вигляд "інтелектуалки" у моєму випадку спричинився до створення помилкового образу *la doctora*, тобто терапевта.

Я проводила цілі дні в Томатлані, беручи участь в житті спільноти, в фієстах, церковних і родинних урочистостях, зустрічаючи моїх інформаторів на вулицях, на базарі, в автобусі. Я заприятелювала з деякими із моїх інформаторок і почала брати активну участь в житті жінок з *mayordomii* – допомагала у приготуванні до фієст, особливо в приготуванні почастунків – тут дуже важливими стали мої кулінарні здібності і знання на тему традиційної мексиканської кухні, здобуті під час попередніх перебувань у Мексиці, а також у прикрашанні костелу. Практично на кожні вихідні мене запрошували на родинні урочистості, а з часом я стала їх фотографом, який реєстрував незліченні хрестини, шлюби, презентації, 15-річчя та інше. Часто, коли виникала така потреба, займалася дітьми, допомагала готувати уроки тощо, а навіть надавала інформацію на тему урядових програм для найбідніших (наприклад, *seguro popular*).

Після певного часу я почала проводити опитування із моїми головними інформаторками (*key informants*). Наші розмови додавали їм певного емоційного комфорту і нагоду для авторефлексії, і з часом, як це часто буває, за принципом ефекту снігової кулі – вже не треба було шукати нових контактів, це мешканки Томатлану почали шукати нагоди для розмови зі мною, а для декого я стала навіть певним видом емоційного порятунку. Більше того, жінки почали організовувати інтерв'ю із мужчинами, зазвичай із своїми чоловіками, але також із синами і батьками, вірячи, що вони також потребують такої собі "терапії".

Здивування: інтерв'ю із мужчинами

Феміністичні антропологи звертають увагу на факт, що жінки-дослідниці легше перетинають кордони статі під час дослідження, оскільки можуть сприйматися біологічно як жінки, але з точки зору культури як чоловіки. Цей особливий культурний статус виникає із освіти, незалежності і факту, що то вони ініціюють розмови. Отже, в багатьох культурах іноземна дослідниця розміщується суспільно ближче до мужчини, ніж до жінки[19].

Вважається, що мужчини за своєю природою менше ніж жінки призвичаєні і більш неохочі до розмов про свій інтимний досвід і емоції. Мої перші інтерв'ю з мужчинами підтвердили цю думку, співрозмовники звичайно на початку трохи зі мною фліртували, що, однак, не скорочувало дистанцію і не схиляло їх до більш особистих рефлексій. З моменту, коли я отримала довіру моїх інформаторок, дослідницька ситуація діаметрально змінилася. Тоді я почала проводити інтерв'ю із мужчинами інформаторами, які за порадою жінок із своїх родин погоджувалися на інтерв'ю з надією, що воно дасть їм не тільки емоційне полегшення, але й дозволить розв'язати особисті і родинні проблеми. Щоб проілюструвати ці питання, коротко опишу контекст моїх зустрічей із трьома інформаторами, які розцінювали наші розмови як свого роду "терапію".

Інтерв'ю із Данієлем[20], 38-річним вдівцем, батьком трьох дітей, було заплановано й організовано його тещею, а разом з тим моєю основною інформаторкою – панею Мартою. Її непокоїв спосіб поводження Данієля із своїми дітьми. Раніше часто звірялася мені, що її зять занедбував свої батьківські обов'язки, не докладався на утримання дітей, витрачаючи гроші на "інших жінок", зловживав алкоголем і в результаті ставав агресивним. Постійно залишав онуків у неї, знаючи, що там будуть у безпеці, нагодовані і доглянуті. Тим самим перекладав усю відповідальність на бабцю. Пані Марта погрожувала, що якщо Даніел не почне поводитися відповідально, то позбавить його батьківських прав і усиновить своїх онуків.

Коли я прийшла до дому пані Марти на домовлене інтерв'ю, Даніел вже чекав на мене "підготовлений" тещею до нашої розмови. На почат-

[18]Scaglion R. Sexual Segregation and Ritual Pollution in Abelam Society // Self, Sex and Gender in Cross – Cultural Fieldwork...– P. 151–163.

[19]Названі студії вміщають інформаторів у збірці: *Self, Sex and Gender in Cross – Cultural Fieldwork...*

[20]Імена інформаторів було змінено.

ку здалека розповідав мені, як важко було йому, імігрантові із провінції (зі штату *Michoacan*), пристосуватися до життя в Томатлані, з якого походила його дружина. Коли вона померла через ускладнення після третіх пологів, він пережив нервове потрясіння і почав зловживати алкоголем. Розповідав про свою самотність і безсильність, про спроби побороти погану звичку (більше року ходив на зустрічі АА – Анонімних Алкоголіків). Плачучи, визнавав, що не був хорошим батьком, а навіть не знав, яким повинен бути добрий батько, бо до смерті дружини його завданням було утримання родини. Повторював, що хотів би навчитися проявляти почуття до своїх дітей і стати для них прикладом, але це було понад його сили. Протягом всього інтерв'ю Даніел підкреслював, що дуже цінує допомогу, яку надає родина дружини (теща і тітки), але вкінці досить несподівано і впевнено ствердив, що виховання дітей – це жіноча справа і, у зв'язку з тим, їх обов'язком є йому допомагати!

Після кількох днів ми знову зустрілися в домі пані Марти, цим разом, однак, зовсім випадково. Даніел визнав, що інтерв'ю йому сподобалося, бо нагадало про зустрічі АА, під час яких міг відверто говорити про свої проблеми. Найважливіше для нього було все-таки те, що всупереч побоюванням, я не вичитувала його під впливом тещі.

Ще до того, як провести інтерв'ю із моїм наступним інформатором – паном Родріго, я заприязнилася із його дружиною Лупе (наступна із моїх головних інформаторок), а також розмовляла із його дітьми та сестрами дружини. Тобто ознайомилася досить добре із родинним середовищем та його проблемами ще до того, як пан Родріго погодився зі мною порозмовляти. Погодився на це тоді, коли – як я довідалася пізніше – впевнився, що я не розсіваю плітки "як інші жінки". Виявилося, що я була дискретна, а тому варта довіри. Визнав, що відчував потребу порозмовляти з кимсь про свої проблеми, але то дружина намовила його, щоб погодився на інтерв'ю. Пані Лупе була для мене неоціненним джерелом інформації, завжди охоча до розмови, розповідала мені про своє життя, історію своєї родини і історію *pueblo*, а також плітки, у тому числі ті, що стосувалися моєї особи. Лупе рішуче керувала в своїй родині. Вона протягом довшого часу пробувала намовити чоловіка, щоб порозмовляв із *la doctora* з надією, що Родріго побачить родинні проблеми із "правильної перспективи" і прийме "слушні рішення". Пані Лупе сподівалася, що я прийму її сторону в родинній суперечці і переконаю чоловіка, щоб він усунув свою маму з їх дому. Вона була переконана, що разом із зникненням "вредної тещі" усі родинні проблеми будуть автоматично вирішені.

На початку розмови ми обоє відчували скованість, оскільки фактично були до неї змушені Лупе, яка не терпіла спротиву. Її чоловік – після п'ятдесяти, тихий, несміливий, але завжди усміхнений механік був *fuereno* (чужий, особа ззовні), бо хоч і походив із сусідньої дільниці, не був родовитим Томатеро (мешканцем Томатлану). Факт, що то він переселився до *pueblo*, щоб замешкати у домі тестів, який з часом отримала у спадок Лупе, став вирішальним для його статусу у родині. Не маючи права приймати жодні рішення, що стосуються родини чи маєтку дружини, завжди почувався чужим у Томатлані. Сусіди вважали його добрим, турботливим і не застосовуючим насилля батьком і дідусем, важко працюючим на свою родину, однак, для деяких він становив приклад *mandilona* (підкаблучника).

Два роки перед нашою зустріччю мама мусила переселитися до дому пані Лупе через серйозний конфлікт поміж братами пана Родріго, що в результаті погіршило його і так важку позицію в рамках розширеної родини (Лупе мешкала в оточенні трьох сестер, які займали сусідні частини). Мій інформатор знав, що не було доброго вирішення цієї ситуації, однак не міг залишити свою хвору маму "в нещасті", а з другого боку його дружина не хотіла вже толерувати конфліктну тещу під своїм дахом. Пан Родріго не міг дозволити собі винайняти окреме мешкання для мами, а навіть якби то зробив, то і так би мусив займатися лежачою жінкою, тобто таким чином конфлікт і так не був би розв'язаним. Мій інформатор розповідав, що почувався зловленим у пастку суперечливих очікувань зі сторони окремих членів родини, і ситуація була причиною великого стресу для нього.

Пан Родріго виразно не сподівався жодних порад із моєї сторони. Коли ми зустрілися знову, то сказав, що цінує той факт, що я погодилася присвятити час на розмову з ним, подякував мені за неї, оскільки перший раз за довгий час міг з кимсь порозмовляти відверто про свої проблеми і почуття. Під час інтерв'ю я переконливо здобула довіру мого співрозмовника, що принесло

наступні, тим разом спонтанні розмови на різні – в тому числі особисті – теми, як тільки з'являлася відповідна нагода, наприклад, вечорами, коли пан Родріго підвозив мене на автобусний вокзал.

Третє інтерв'ю, якого контекст хотіла би тут представити, було організоване також панею Лупе. Певного дня вона задзвонила до мене і попросила, щоб прийшла до її дому пополудню, оскільки "буде мати для мене співрозмовника". Коли я приїхала на місце, провела мене на другий поверх, який власне був у перебудові. Я мала порозмовляти із одним із робітників, які там працювали. Я його ніколи раніше не зустрічала, але він однозначно чув вже про мене і моїх інтерв'ю від членів родини Лупе. Ми сіли на купі цегли і пан Хуго пояснив, що хотів зі мною порозмовляти, оскільки почував потребу звіритися комусь у своїх проблемах. Пані Лупе розповіла йому, що *la doctora* вміє слухати і розмова зі мною принесе йому полегшення. Перший раз під час моїх досліджень у Томатлані мужчина сам шукав у мене допомоги і втішення, заохочений відгуками інших.

Пан Хуго, мужчина середнього віку, був некваліфікованим робітником, працював як помічним муляра, самотнім батьком (*padre soltero*, як сам себе назвав), який виховував двійко дітей, іммігрантом зі штату Гуерреро. Коли я познайомилася з ним, він винаймав мале помешкання в Томатлані. Насамперед, він очікував від мене розуміння і співчуття щодо своїх проблем. Розповідав мені про убогість, неосвіченість і тавро меншевартості, яке відчував як позашлюбна дитина місцевого кацика в малому містечку на узбережжі штату Гуерреро, про спроби "покращити долю": міграцію до міста Мехіко, а потім нелегальній переправі до Сполучених Штатів. Про шок, яким була для нього звістка, коли повернувся до міста Мехіко, що його дружина вже має нового партнера і не хотіла більше займатися їхніми дітьми. Пан Хуго мусив виходити із ситуації, в якій раптом став самотнім батьком у чужому місті, де не міг розраховувати на допомогу жінок із своєї родини, де не мав приятелів ані *compadres*[21]. Але, незважаючи на це, багато разів під час нашої розмови підкреслював, що ніколи не віддав би дітей до осередків DIF[22]. Хотів, щоб родина була разом, щоб діти могли принаймні закінчити середню школу. То була довга і часами із потрясіннями розмова – одне із найбільш емоційно виснажливих для мене інтерв'ю, проведених із мужчинами в Томатлані.

Це інтерв'ю було особливе також і з іншого погляду. Пан Хуго – єдиний із моїх чоловічих інформаторів окрім емоційної підтримки очікував допомогу з мого боку в розв'язанні кількох практичних проблем і, очевидно, скористав з неї. Я пояснила йому, між іншими, принципи впроваджуваної власне тоді урядом міста Мехіко програми *seguro popular* – соціального страхування для найубогіших, знайшла інформацію на тему безкоштовної психологічної допомоги, доступної в *delegacion* (відповідник нашого району), сконтактувала його із священиком місцевої парафії і соціальним працівником.

Кожне дослідницьке середовище вимагає від дослідника прийняття іншого підходу. Мої дослідження в Санта Марія Томатлан вимагали входження в особисті стосунки з інформаторами: як з жінками, так і з чоловіками. Однак, моя участь, яка базувалася на почуттях та емоціях, інтуїції та емпатії, змусила мене до прийняття і відігрівання ролі "терапевта", що принесло багато сумнівів і особистих дилем.

Часто підкреслюється, що етичні і моральні проблеми і дилеми є необхідною частиною досліджень, однак, неможливо передбачити їх і зазвичай вони з'являються *ex post factum*[23]. Коли я розпочинала свої дослідження в *pueblo*, то сподівалася, що буду відчувати більший тиск, щоб пристосуватися до місцевих поведінкових норм. Я була приготовлена, що буду відповідати на незліченні запитання щодо мого особистого життя, а перед усім, чому я незаміжня і бездітна, сподівалася також, що мені може бути приділена роль сексуально доступної іноземки – "молодої, самої і так далеко від дому". Тим часом, гендерно визначені кордони поведінки виявилися цілком еластичними – замість того, несподівано для мене, мені була приписана роль "терапевта"

[21]Цим іменем називають у Мексиці мужчин, які входять у розширені фіктивні родинні відносини, наприклад, під час церемонії хрещення *compadres* стають батько дитини та хресний батько, так називають також довголітніх приятелів.

[22]*Desarollo Integral de la Familia (DIF)* – це мексиканська урядова інституція, що займається соціальною допомогою, яка скерована особливо для жінок і дітей.

[23]Fabian J. Dilemmas in critical anthropology / Construction Knowledge: Authority and Critique in Social Science / Red. L.Nencel, P.J.Pels.– London, 1991.– P. 180–202.

і андрогенічний статус професіоналки, який дав мені доступ до інформаторів як серед жінок, так і мужчин.

Вважаю, що декілька чинників мало вплив на цю ситуацію: моя позиція іноземки-професіоналки, яка знає, однак, добре мексиканську культуру, мову і реалії життя в місті Мехіко, предмет моїх досліджень: досвід буття матір'ю / буття батьком, мій статус під час досліджень в Томатлані, легітимований священиком Жаіро. Також переконання моїх інформаторок про потребу в психологічній допомозі і розв'язанні щоденних проблем, які виникають із їх контактів із психологами в школі, в парафії, психологічними консультаціями в мас медіа. Вплив мали також зміни, які відбувалися в останні роки в Томатлані, де жінки надалі відповідають за стан родини, але з іншого боку молодше покоління жінок щораз частіше використовують існуючий шанс навчання і вибирають професійну кар'єру і особистий розвиток. У результаті, незаміжні молоді професіоналки отримують щораз більшу повагу та сприйняття своїх здобутків і нового стилю життя, тим самим призвичаюючись до змін, які відбуваються у становищі жінок у спільноті Санта Марія Томатлан.

"Втеча із місця пригоди"

Починаючи дослідження в Томатлані я мала вже пені знання на тему життя в місті Мехіко, отримані під час попередніх перебувань в мексиканській столиці. Не могла, однак, передбачити, що мені буде нав'язана роль терапевта. Спочатку пробувала протестувати і детально пояснювати тему і ціль моїх досліджень, а також різницю між антропологією та психологією. Мої інформаторки реагували розчаруванням на ці пояснення, а навіть злістю, тому я врешті вирішила прийняти цю роль. Зрештою, це наші інформатори вирішують про хід досліджень, коли погоджуються співпрацювати з нами або відмовляють нам у співпраці. Однак, спровокований цією ситуацією конфлікт ролей поглибив моє фізичне та емоційне навантаження, пов'язане із польовими дослідженнями. Кожне інтерв'ю-"терапія" викликало у мене суперечливі почуття, які в результаті перероджувалося в почуття розчарування: я не маю психологічної освіти, не є компетентним терапевтом, тобто не маю відповідних ні знань, ні приготування для проведення терапії, а коментарі і зауваження, які я робила під час інтерв'ю, опиралися скоріше на емпатію, аніж на компетенцію. Більше того, під час інтерв'ю інформатори були часто зворушені, знервовані, а навіть плакали. Я не була готовою до таких ситуацій, а вже напевно не до видовища, коли мужчина відверто плаче переді мною, розповідаючи мені про своє особисте життя, наприклад, хвалячись про свої сексуальні перемоги.

Я почувалася відповідальною за моїх співрозмовників, які довірились мені до того ступеню, що розповіли про інтимні деталі свого життя. Не хотілося втратити їх довіру. З іншого боку єдине, що я могла зробити, щоб їм допомогти – уважно їх вислухати, пропонуючи моральну підтримку, часом обережні поради, а коли проблема здавалася дуже серйозною – допомогу у пошуці професійної опіки психолога.

Ніта Кумар описує ситуацію польового дослідження як: "бравурного, але і незручного зіткнення вразливості дослідника із вразливістю досліджуваних" і називає її "втечею із місця пригоди"[24]. Зв'язок між дослідницею і спільнотою, в якій проводить дослідження, є завжди складним. Це є ситуація, в якій обидві сторони взаємно на себе впливають, обидві сторони отримують і втрачають.

До прибутків можна додати новий дослідницький досвід, отриманий матеріал, в тому 1/3 розмов, записаних із мужчинами, відсутність серйозних конфліктів під час місяців, проведених з мешканцями Томатлану в різних ситуаціях, більше того, теплі відносини із багатьма моїми інформаторками і інформаторами, підтримувані за допомогою кореспондування мейлами, а тим самим перспективу продовження досліджень на цій території у майбутньому. До втрат – насамперед, необхідність прийняття нав'язаної мені спільнотою ролі, тобто як це неелегантно, але влучно називають американські феміністки вхід в *interactional shitwork*[25], а також величезна фізична та емоційна ціна, пов'язана із довготривалим дослідницьким перебуванням в найбільшій метрополії Латинської Америки.

Антропологи з-за кордону, які проводять польові дослідження у місті Мехіко, звертають увагу на особливо важкі умови життя, на щоденне

[24]Kumar N. Friends, Brothers, and Informants: Fieldwork Memoirs of Banaras.– Berkeley, 1992.– P. 1.

[25]Reinharz S. Op. cit.– P. 58.

відчування наслідків "демократичних форм деградації"[26], таких як забруднення середовища, проблеми із комунікацією, розповсюджена корупція, меандри мексиканської бюрократії, загроза насиллям тощо. Більше того, у випадку із жінками антропологами з приводу їх статі, культурної відмінності і часто расової, слід додати дискомфорт, створюваний вербальними закидами зі сторони мужчин і постійне почуття загрози сексуального переслідування у публічному просторі.

У моєму випадку те, що при вході до спільноти виявилося перевагою – світлий колір шкіри і зелені очі, утруднювало мені переміщення у просторі міста. Під час щоденних пересувань містом це притягувало увагу мужчин і, незважаючи на мою скромну поведінку і нейтральний образ, наражало мене на коментарі, я була адресаткою не завжди милих *piropos*[27], а також, особливо під час першого перебування, були спроби переслідування.

Ще раз про відносини влади

Хотіла би звернутися до одного із найважливіших та найбільш проблематичних для феміністичних антропологів елементів польового дослідження – владних відносинах між дослідниками та досліджуваними спільнотами. Діане Л.Вольф розглядає це питання в трьох пов'язаних між собою вимірах, якими є: (1) згадані вже різниці, які виникають із відмінного статусу дослідника/ці і досліджуваного (з огляду на расу, клас, національність, життєві перспективи, походження із міста/села), (2) відносини влади під час визначення предмету дослідження, нерівний обмін і експлуатація під час дослідження, як і (3) питання влади після закінчення проекту, під час опрацювання отриманих матеріалів і представлення результатів[28].

Асиметрія відносин між дослідником і досліджуваними є найбільш очевидною в період приготувань (це антрополог вирішує, яка тема має бути і місце, в якому буде реалізоване польове дослідження) і на кінцевій фазі, коли опрацьовуються результати і з'являється питання їх представлення. Причому місце реалізації дослідження не залежить тільки і виключно від рішення дослідника/ці, але теж від того чи ідея дослідження буде прийнята даною групою. Вибираючи Томатлан, я була свідома тих труднощів і ризику бути відкинутою спільнотою. Те, що дослідження вдалося успішно провести значною мірою завдячую прихильності і допомозі отця Жаіро.

Другий момент, в якому дослідник/ця має виразну перевагу над досліджуваними – це презентація і використання результатів досліджень. Під час перебування в Томатлані я інформувала співрозмовників про мету проведення інтерв'ю, які будуть становити емпіричну основу мого докторату. Більшість із інформаторів проявила велике зацікавлення моїм дослідницьким проектом, частина із них хотіла, щоб я використала в описі їх правдиві імена, більше того, звичайно я отримувала згоду на використання фото, зроблених під час родинних фієст.

Під час польових досліджень мої співрозмовники не проявляли жодних протестів чи сумнівів щодо моєї дослідницької справедливості. Питання представлення з'явилося гостро в розмові із знайомою отця Жаіро, яка походила із середнього класу і приїхала до Томатлану з нагоди місцевого відпусту. Вона виразила занепокоєння, що внаслідок досліджень в "такому фольклористичному, відсталому *pueblo*" я можу створити "неправдивий образ Мексики" і, що гірше, пропагувати його в Європі[29].

Під час самого польового дослідження домінуюча позиція дослідника/ці не є вже такою однозначною, як показує опис мого досвіду в місті Мехіко. Наші інформатори не є пасивними об'єктами досліджень, владні відносини не є статичними і встановленими, навпаки – є динамічними:

[26]Garcia Canclini N., Mantecon A.R. Las multiples ciudades de los viajeros, в La ciudad de los viajeros: travesias e imaginarios urbanos: Mexico, 1994–2000 / Red. N.Garcia Canclini, A.Castellanos, A.R.Montecon.– Mexico City, 1996.– P. 61–106.

[27]Популярний звичай говорити компліменти (*piropos*) жінкам привселюдно (на вулицях, площах, перехрестях і ін.) мужчинами із нижчих класів, деякі із цих компліментів можуть мати вишукану або гумористичну форму коротких приповідок або віршиків, але також можуть містити агресивний або неприємний зміст для адресатки.

[28]Wolf D.L. Op. cit.– P. 2.

[29]Питання "невідповідного" образу Мексики, створюваного іноземцями, появилася у мексиканському публічному обговоренні у 50-60-их рр. XX ст., коли гостро критикувалися між іншими праці американського антрополога Оскара Левіса (*Los Hijos de Sanchez*) та іспанського режисера Луіса Бунуела (*Los Olvidados*) за те, що представлений образ суспільних реалій Мексики дуже відрізнявся від образу сучасної країни, який тоді пропагувався.

підлягають змінам, а деколи залишаються прихованими, а, отже, неочевидними для дослідника/ці, принаймні на початку дослідження. Трапляється також, що то інформатори домінують у відносинах, переймають контроль, а навіть знищують всю ідею дослідження.

Без сумнівів, як європейський антрополог, я займала привілейовану позицію по відношенню до моїх мексиканських інформаторів, зміцнену додатково мексиканськими *malinchismo*[30], про що на початку моїх досліджень в Томатлані запевнив мене один із інформаторів, говорячи, що мене будуть добре приймати люди, бо *aqui somos muy malinchistas* ("ми тут всі є дуже *malinchistas*"), тобто значить, що мексиканцям подобається все, що є закордонним, особливо те, що походить із так званого західного світу, а також через кольоризм (*colorism*), який привілеює особи із світлішим кольором шкіри, світлими очима і волоссям[31]. Тому мене часто запрошували на урочистості, організовані місцевою спільнотою, мене запросили нести фігурку патронки *pueblo* під час процесії в ході одного із свят, брала участь як почесний гість в багатьох родинних святкуваннях. Символічний капітал, зв'язаний із моїм статусом, забезпечував престиж особам і родинам, з якими я приятелювала. Свідома наслідків, які мала для ходу дослідження моя позиція, старалася поводитися так, щоб дистанція між мною та мешканцями Томатлану була якнайменшою. Я брала участь у щоденному житті спільноти і була відкритою на взаємні розпитування, усвідомлюючи собі таку річ, що – як неодноразово вказували феміністичні дослідниці – такі спроби є дуже проблематичні і ніколи не приносять в результаті повністю рівноправні відносини між сторонами[32]. Хоча суспільно-культурна позиція дає дослідникам зазвичай перевагу, але було би помилкою вважати, що то вони контролюють дослідницьку ситуацію. Менше або більше усвідомлюваний опір зі сторони досліджуваних і встановлення владних відносин між антропологами і спільнотами під час польового дослідження має суттєвий вплив на його протікання.

Під час моїх мексиканських досліджень мене схиляли відігравати певні ролі, які я приймала з більшим чи меншим опором. Більше того, ці ролі розвивалися разом із моїм віком та статусом. Від безпорадної "дівчини-доньки" перейшла до компетентної "доньки-професіоналки", досягненням якої можна було гордитися (так сприймає мене до сьогоднішнього дня отець Жаіро), а пізніше до ролі професіоналки. Ця остання, нав'язана мені спільнотою, була пов'язана із очікуваннями моїх співрозмовниць. Мешканки Томатлану сподівалися, що розмови зі мною допоможуть їм і мужчинам з їх родин у розв'язанні родинних проблем. Появилися теж очікування зі сторони мужчин. Один із моїх головних інформаторів, занепокоєний останніми змінами в стилі життя жінок, вже на початку мого перебування висловив надію, що під впливом розмов зі мною "вкоротиться розв'язність, яка панує в *pueblo* і жінки усвідомлять собі, якими є їхні справжні обов'язки", більше того, він очікував, що я буду інструктувати жінок "як повинна поводитися добра мама".

Мешканці Томатлану часто самі шукали контакту зі мною, маючи наперед сформовану мету наших зустрічей, визначали дати і години інтерв'ю, запрошували на фієсти і відверто виражали незадоволення, коли я не могла прийняти їх запрошення. З другої сторони, часто виявлялося, що особи, які спочатку погоджувалися на інтерв'ю, пізніше не приходили на домовлену зустріч – особливо тоді, коли воно мало відбутися в стінах парафії, "забували" або постійно перекладали термін розмови. Дуже рідко траплялося, що хтось відверто відмовлявся. Мусило пройти багато часу, поки я переконалася, що це виникає не через культурно відмінне сприйняття часу чи міжлюдських відносин, тільки через певну стратегію опору зі сторони потенційних інформаторів. Мешканці Томатлану почали керувати моїм часом, що особливо неприємно вражало в ситуаціях, коли на доїзд до *pueblo* витрачалося 3 години, а з домовлених в цей день, наприклад, 3 інтерв'ю не відбувалося жодне. У цій ситуації я не могла, однак, проявляти незадоволення чи розчарування проблемами в міжкультурній комунікації, мусила

[30]Терміном *malinchismo* у Мексиці називають віддання переваги всьому іноземному у порівнянні із національним – космополітизм, а навіть зрада мексиканському на користь чужого. Термін походить від імені партнерки і перекладача Германа Кортеза – Malinche, яка в період посиленого націоналізму в 40-их рр. XX ст. була названа зрадницею мексиканського народу.

[31]Кольоризм (*colorism*) є формою дискримінації з огляду на відтінок шкіри. Перевага надається світлішому відтінку і згідно з такою градацією особи отримують різний суспільно-економічний статус і по-різному трактуються.

[32]Wolf D.L. Op. cit.– P. 10.

за всяку ціну уникати конфліктних ситуацій, бо вони могли швидко якщо не знищити ідею дослідження, то значно утруднити чи затримати його реалізацію.

Ступінь, в межах якого можемо змінювати свою позицію в полі є часто обмежений і зовнішніми факторами. Рідко згадується про тиск, під яким працює антрополог в ситуації, коли отримання коштів на довготривалі дослідження у віддаленій країні є складним і довготривалим процесом, а коли вдається – існує обумовлене рядом формальних вимог – насамперед, обов'язком представлення результатів досліджень в передбачений час.

Якщо для моїх інформаторів інтерв'ю було цікавинкою, нагодою для авторефлексії чи формою терапії, то для мене становив насамперед працю, скеровану на отримання окресленого дослідницького матеріалу. Більше того, проведення польових досліджень в місті Мехіко було умовою виконання моїх зобов'язань академічних, фінансових (реалізація гранту), стипендіальних (виконання вимог стипендії мексиканського уряду)[33]. Усвідомлення відповідальності за успіх проекту наклало на мене додаткові навантаження та обмеження, між іншими, у визначенні моєї ролі і статусу в Томатлані. Я була змушена до далекоглядної еластичності і необхідності компромісу у відносинах із спільнотою Томатлану, що неодноразово призводило, в свою чергу, до етичних дилем.

Кілька кінцевих зауважень

Етичні та моральні дилеми, які з'являються під час польового дослідження, не можуть ніколи бути передбаченими чи запланованими, тому завжди слід враховувати ризик емоційних втрат і у кожному випадку шукати відповідні розв'язання для конкретної ситуації, що виникла під час дослідження.

Я повністю погоджуюся із феміністичними дослідницями, які не сприймають контроверсії чи непередбачуваності, пов'язані із польовим дослідженням, як єдині ускладнення безпосереднього спостереження і привід для відмови від цього методу дослідження, а сприймають як нагоду для здобування досвіду і стійкості дослідника до очікувань оточення, а також розвитку їх самосвідомості таким чином, щоб ситуація дослідження була якнайбільш етичною як для дослідника, так і для досліджуваного[34].

Щоб це стало можливим, антрополог повинен отримати якнайширші методологічні знання, у тому числі й такі, що походять із студій випадку (*case studies*). Багата література предмету, яка з'явилася протягом останніх трьох декадах в основному у США, призвела до створення підручників методології польових досліджень, які мають на меті якнайкраще приготувати майбутніх адептів антропології до конфронтації із ситуацією дослідження. У вступі одного із них *Fieldwork, Participation and Practice: Ethics and Dilemmas in Qualitative Research* автор Марлен де Лаін окреслює цілі написання книги. Вона має заохочувати до аналізу та розуміння негативних явищ, які можуть виникати під час польового дослідження, а також допомогти виробити способи зарадити собі з практичними і етичними проблемами шляхом аналізу прикладів з польових досліджень[35].

Виїжджаючи вдруге на польові дослідження до Мексики я мала методологічні знання, які почерпнула із вивчення багатьох такого типу підручників. Хоча це не захистило мене від помилок і не вдалося до кінця передбачити розвиток подій під час перебування в Томатлані, проте допомогло мені витримати на "місці події" і успішно завершити дослідження.

Тому вважаю, що необхідно переламати неопозитивістську парадигму надалі існуючу в польській науці і включити рефлексійний підхід до вивчення методології в польських навчальних закладах. Багатий польовий досвід польських дослідників повинен прислужитися до опрацювання антології студій випадку (як тих вдалих, так і невдалих) поруч із зарубіжною літературою з цього предмету мусять служити якнайкращій підготовці майбутніх польових дослідників.

---

[33]Обидва польові дослідження (1999–2000 і 2005–2006) були реалізовані під час стипендій мексиканського уряду в Програмі Студій Культурної Статі Національного Мексиканського Університету в місті Мехіко (*Programa Universitario de Estudios de Genero, Universidad Nacional Autonoma de Mexico, PUEG UNAM*).

[34]Laine M.De. Op. cit.– P. 15.

[35]Ibidem.– P. 4.

Статті



Галина ІВАШКІВ

ПЕТРО ЛІНИНСЬКИЙ: СТОРІНКИ БІОГРАФІЇ, ЗБИРАЦЬКОЇ РОБОТИ І ТВОРЧОСТІ (до 90-ліття від дня народження)

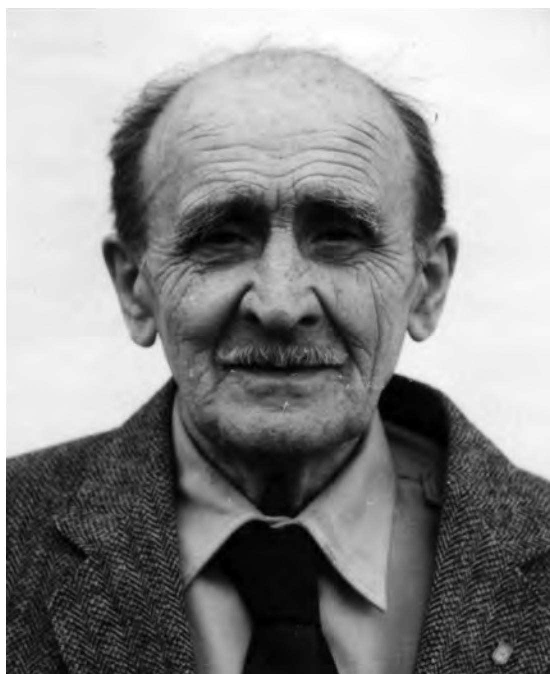
Halyna IVASHKIV. Petro Linyns'kyy: Pages of Biography, Colecting Work and Creative Activity (Dedicated to the 90th Anniversary of Birth).

"Хто не шанує видатних людей
свого народу, той сам не варт пошани"
Максим Рильський

У цій статті йдеться про окремі сторінки біографії, збирацької роботи та творчості Людини, яку називали "Легендою Львова". Упродовж сорока років П.Лининський сформував велику збірку кераміки, яку 17 січня 2002 р. подарував українському народові в особі Музею етнографії та художнього промислу Інституту народознавства НАН України.

За останні кілька років у культурному житті Львова з'явилися два науково-мистецькі видання зі серії "Українські колекціонери", в яких подано збірки львівських колекціонерів Івана Гречка[1] та Володимира Вітрука[2]. Сподіваюся, що третім виданням буде праця саме про життя і діяльність Петра Лининського (1920–2003), знаного на теренах України, Польщі, Литви, Білорусі, Росії та інших держав збирача кераміки, реставратора і митця.

Його збірка кераміки, яку він формував упродовж 40 років, є однією з найбільш значущих сторінок в історії українського мистецтва та музеєзнавства зокрема. Унікальну колекцію кахель (горщико- та мископодібні, виповнюючі, карнизні, поясові, увінчуючі) XIV–XVIII ст. дослідники вважають "живою книгою кахельного ремесла". "Справу" свого життя – всього більше 1300 предметів у 2002 р. збирач подарував Львову – Музеєві етнографії та художнього промислу Інституту народознавства НАН України. Йдеться не лише про кахлі, а й фрагменти кахель, які не піддаються реконструкції, кераміку давніх археологічних культур та вироби декоративно-ужиткового характеру XVI–XX ст. з відомих гончарних центрів України. Частина з них є в постійно діючій експозиції цього музею (пл. Ринок, 10).



П.Лининський. 1980-ті рр.

Петро Лининський народився 1 жовтня 1920 р. у с. Старичі Яворівського р-ну Львівської обл. Його дід – Петро Лининський (1876–1914) був суддею та адвокатом, активним громадським діячем, послом до галицького сойму[3]. Високоосвіченими людьми були й його батьки: мати – Марія (1886–1967) – вчителька, батько – Степан (?–1935) – нотаріус. Вони походили зі старих священицьких родів, історія яких сягає XVI ст.

Сестра – Мирослава Лининська-Ліщинська (1913–1942) – художниця, закінчила Варшавську академію мистецтв. Її чоловіком був митець Омелян Ліщинський (1913–?).

[1]Іван Гречко / Упоряд. Тарас Лозинський.– К., Львів: Інститут колекціонерства українських мистецьких пам'яток при НТШ, 2006.– 272 с.

[2]Сидор О. Колекція Володимира Вітрука: пристрасть і громадянський обов'язок.– Львів: Інститут народознавства НАН України, 2008.– 392 с.

[3]Лининський П. // Енциклопедія українознавства. Перевидання в Україні.– Львів, 1994.– Т. 4.– С. 1316.

Дружина – Віра Лининська (1927–2007), за освітою філолог. Це була мудра і толерантна людина, яка, як ніхто, все своє життя розуміла “хобі” чоловіка, що згодом стало для нього “прямим національним обов’язком”[4]. Усміхнена й доброзичлива пані Віра упродовж багатьох років гостинно приймала у їхньому помешканні в Брюховичах численних гостей, які приїжджали звідусіль. Це і колеги пана Петра, друзі їхніх дітей, дослідники кераміки, музейні співробітники, реставратори.



П.Лининський і його дружина Віра Лининська. 14.06.2002 р. Фото Г.Івашків.

П.Лининський мав середню освіту – 1941 р. закінчив школу в м. Львові. Упродовж 1945–47 рр. працював консерватором Львівської картинної галереї (тепер – Львівська галерея мистецтв).

Петро Лининський був великим патріотом України, добре знав її історію, а його любові до всього українського не зламали й жорстокі табірні умови – за свої патріотичні переконання з 1947 по 1955 рр. відбував ув’язнення в таборах Воркути, працював на тамтешніх шахтах.

Після повернення з заслання П.Лининський деякий час займався в Будинку народної творчості та навчався на курсах різьблення по кості в Києві та Москві. З 1957 р. був різьбярем у “Ширпотребі”, згодом організував цех художньої обробки кості та рогу при Львівському м’ясокомбінаті, де виготовляли зразки дрібної скульптури, а також різноманітні прикраси.

У 1963 р. П.Лининський став членом Спілки художників України (тепер – Національна Спілка художників). У 1973 р. його виключили з цієї Спілки з ідеологічних міркувань, а поновили лише з проголошенням незалежності України.

У 1968 р. після кількох стажувань у Москві йому присвоїли звання реставратора найвищої категорії. У 1995 р. на святкуванні 75-ліття митця та реставратора в залах Львівської галереї мистецтв її директор і давній приятель П.Лининського Борис Возницький сказав, що той був тоді єдиним в Україні фахівцем такого високого рівня[5].

З 1958 по 1971 рр. працював на посаді реставратора Львівського музею українського мистецтва (тепер Національний музей у Львові ім. А.Шептицького). П.Лининського вважали також фаховим експозиціонером, одним із авторів концепції залів давнього і народного мистецтва, про що не раз згадувала доктор мистецтвознавства, старший науковий співробітник відділу народного мистецтва Інституту народознавства НАН України Раїса Захарчук-Чугай[6]. Його тодішніми колегами були Іван Катрушенко (директор), Ірина Гургула, Віра Свєнціцька, Микола Батіг, Володимир Овсійчук, Раїса Захарчук-Чугай, Микола Моздир та інші.

З особливою теплотою пан Петро згадував зустріч із знаною художницею та етнографом Оленою Кульчицькою, яку до глибини душі зворушив букетик пахучого горошку, що Лининський подарував їй на іменини. “Як багато мені подарували квітів, але горошок такий милий мені”, – крізь сльози промовила вона[7]. П.Лининський згадував, що О.Кульчицька та його бабця були приятельками. Коли п. Петро одружувався (в 1957 р., після повернення з Воркути), то художниця дала гроші на прийняття весільних гостей.

У 1973–81 рр. П.Лининський уже реставратор, а згодом художній керівник Міжобласної реставраційної майстерні у Львові (тепер “Укрзахідпроектреставрація”). Брав участь у кількох Карпатських археологічних експедиціях Інституту суспільних наук у Львові (тепер Інститут українознавства ім. І.Крип’якевича НАН України).

[4] Лининський П. Повернене з небуття. Виникнення та розвиток рельєфної кахлі в Галичині.– Львів, 1999.– С. 3.

[5] Див.: Радовский В. Тот, кто дарит иконам вторую жизнь. Петру Степановичу Лининскому – 75! // Высокий замок.– № 51–52.– 7 октября 1995 г.– С. 3.

[6] Захарчук-Чугай Р. У вінок шани // Український керамологічний журнал.– 2004.– № 2–3.– С. 158–159.

[7] Див.: Івашків Г. Слово про Збирача кераміки і Реставратора // Український керамологічний журнал.– 2004.– № 2–3.– С. 166.

У 1986 р. Петро Лінинський пішов на пенсію.

В останні роки свого життя Петро Лінинський виношував ідею написання історії свого роду і уже було розпочав цю роботу, однак не встиг. Захворів на свято Івана (7 липня), помер 10 липня (у трагічний для сім'ї день, коли загинула донька Христина) у своєму помешканні. Поховали митця на свято Петра і Павла (12 липня) 2003 р. на місцевому цвинтарі – в селищі міського типу Брюховичі Львівської обл. Люди, які були присутні на похороні, ще не до кінця усвідомлювали, що Великого Збирача Кераміки та Великого Реставратора вже не буде з нами.

Своєю працею, експонатами чи консультаціями П.Лінинський спричинився до поповнення збірок чи не всіх львівських музеїв. Так, працюючи у Львівському музеї українського мистецтва, він був активним учасником експедицій, в результаті яких до музею надійшли численні предмети старовини. П.Лінинський від Бога мав талант переконувати людей давати пам'ятки до музеїв. Одним із його аргументів, за словами доктора мистецтвознавства Володимира Овсійчука, були слова про те, що все "знищать більшовики, а музеї ці предмети збережуть для наших нащадків".

Близько сорока іконами він збагатив фонди музею-заповідника "Олеський замок" Львівської галереї мистецтв. Приблизно стільки ж предметів подарував музеям Михайла Грушевського, Маркіяна Шашкевича, допомагав у придбанні предметів до музею Соломії Крушельницької тощо.

У 1990 р. до музею історії Запорозького козацтва на території національного заповідника "Хортиця" п. Петро подарував дуже цінну для нього нагрудну ікону зі святим Миколаєм. За легендою вона походила саме з Хортиці, а до нього перейшла від нащадка кубанського козака Кривошия, який мав високий духовний сан. Окрім цієї ікони від Лінинського музей отримав ще й кілька оригінальних пам'яток. "Завдяки тому, що доля повертає до Хортиці лицем таких людей, як Петро Степанович Лінинський, – писала старший науковий співробітник відділу фондів цього музею Людмила Брацило, – справжнього сподвижника і вболівальника за долю української духовності, козацькі святині, відчуваючи тяжіння Хортиці, повертаються на споконвічну козацьку землю"[8].

[8]Брацило Л. Козацькі пам'ятки // Сільські вісті.– 2 жовтня 1990.– С. 3.



П.Лінинський і Б.Возницький. Святкування 75-ліття П.Лінинського. Львівська галерея мистецтв. 1995 р. Фото З.Підперигори.



Святкування 75-ліття П.Лінинського. Львівська галерея мистецтв. 1995 р. Фото З.Підперигори.



П.Лінинський у своєму помешканні. 12.07.2002 р. Фото Г.Івашків.

Цінні подарунки від П.Лінинського, зокрема полив’яна кахля XVII ст. з Потелича Львівської обл., теракотова кахля XIX ст. з Полтавщини й банька та глечик Олександри Пиріжок з Адамівки Хмельницької обл. у 1989 і 1998 рр. поповнили фонди Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному”[9].



Г.Голубець, Г.Івашків, П.Лінинський під час відкриття постійнодіючої виставки “Давні кахлі Галичини: від витоків до XVIII століття”. МЕХП. 17.01.2002 р.

Як уже йшлося, великий дар від збирача кераміки, реставратора і митця 17 січня 2002 р. отримав Музей етнографії та художнього промислу.



Експозиція постійнодіючої виставки “Давні кахлі Галичини: від витоків до XVIII століття”. МЕХП. Фото Г.Івашків.

За словами кандидата історичних наук, заступника директора Інституту народознавства НАН України з музейної роботи Романа Чмелика, це стало подією “великої державної ваги, що засвідчила глибокі патріотичні почуття Петра Лінинського та його непохитне бажання усіма засобами зміцнювати Українську Державу”[10]. Петро Лінинський увійшов в історію МЕХП як один із найбільших його жертводавців.

Доречно згадати, що до музею (йдеться про фонд народної кераміки) українські глиняні вироби дарували Іван Крип’якевич, Ярослава Музика, Юрій Коцюбинський, Богдан Заклинський, Іван Левинський та інші видатні особистості, а також учителі й студенти. До цього часу музей мав лише кілька справді великих надходжень”[11]. Так, у 1912 р. відомий дослідник мистецтва Костянтин Широцький для Музею НТШ закупив 286 глиняних предметів кін. XIX – поч. XX ст. з гончарних осередків Східного Поділля. 1918 р. музей придбав велику колекцію архітектора Євгена Червінського (зі 1078 предметів – 236 складали керамічні вироби з Гуцульщини та Покуття). 130 глиняних виробів додалося до фонду народної кераміки наприкінці 1930-их рр. від Северини Париллі, служебниці ЧСВВ. Десять років по тому, коли було об’єднано етнографічні збірки всіх львівських музеїв та приватних колекцій, до МЕХП влилася велика група кераміки XIX–XX ст. із найвідоміших гончарних центрів Західної України, найбільше предметів – з музею Володимира Дідушицького. Згодом значних поповнень у книгах надходжень не зафіксовано, фонди спорадично збагачувалися поодинокими предметами, знайденими переважно під час етнографічних експедицій співробітників музею до різних регіонів України або в результаті роботи закупівельних комісій.

Колекція П.Лінинського – це особлива гордість музею. Цікавим є й те, що 1988 р., за оцінкою доктора мистецтвознавства Ю.Лащука, орієнтовна вартість збірки кахель сягала 25–30 тис. карбованців. Отож, такого щедрого дарунку Музей ще не отримував. Тому 2000 (складання заповіту) та 2002 (відкриття залу в експозиції та прилюдний дар збирача) роки для музею завжди будуть пам’ятними, адже йдеться про важливі поповнення фонду народної кераміки та організацію оригінальної виставки “Давні кахлі Галичини: від витоків до XVIII століття”.

[9] Пошивайло О. Хранитель кахельних літописів // Український керамологічний журнал.– 2004.– № 2-3.– С. 152–154.

[10] Див.: Івашків Г. Жива книга кахельного ремесла // Український керамологічний журнал.– 2002.– № 3.– С. 37.

[11] Докладніше див. про це: Івашків Г. Основні етапи формування збірки народної кераміки в Музеї етнографії та художнього промислу // Український керамологічний журнал.– 2003.– № 2-4.– С. 44–59.

Як згадував П.Лининський, наприкінці 1990-их рр. йому приснився віщий сон. Начебто стоїть він перед воротами Раю, а святий Петро його питає: "*А ти виставку кахлів зробив?*" – "*Ні*", – *кажу я.*– "*Іди назад, зроби виставку, а тоді приходь, прийму без черги*". Про згаданий вище сон пан Петро переповів усім присутнім на Урочистостях з нагоди безкоштовної передачі його величезної збірки кераміки Музеєві та відкриття виставки"[12].

П.Лининський тривалий час серйозно розмірковував про організацію своєї виставки кераміки. Розпочав переговори з директором Львівської галереї мистецтв Борисом Возницьким. Виставка тривала з листопада 1999 р. до 1 червня 2000 р. і стала визначною мистецькою подією Львова. Однак п. Петро роздумував і про подальшу долю своєї колекції, яка слушно вважається своєрідною кількастолітньою історією розвитку рельєфної кахлі на галицькій землі й "несе в собі як історико-наукові та мистецько-пізнавальні вартості"[13]. Тому для П.Лининського було важливим, аби його збірка була саме у Львові, де б її досліджували вчені з України та інших держав, опрацьовували студенти мистецьких закладів, зрештою, щоб вона милувала око музейних відвідувачів великого культурного центру, яким є Львів. Отож, не дивно, що п. Петро відхилив пропозицію Львівської галереї мистецтв про постійне експонування його збірки давніх кахель у Золочівському замку (недалеко від Львова), врешті, обравши для експонування своєї величезної збірки один із залів МЕХП. "Переговорний" процес проходив за порад та сприянням відомого львівського скульптора та вченого Дмитра Крвавича.

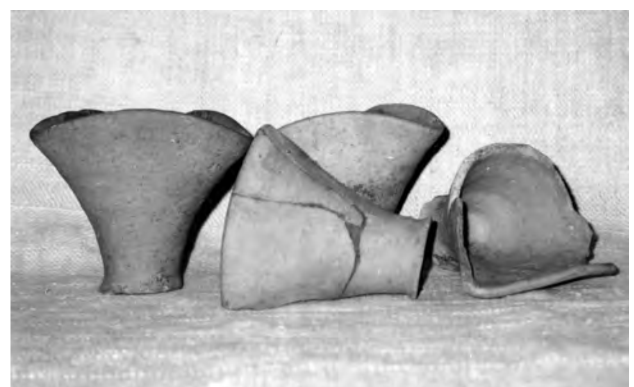
Про збірку кераміки П.Лининського я знала ще в середині 1990-их рр., однак лише 1999 р. змогла її побачити в залах Львівської галереї мистецтв, де вона експонувалася. Тоді ж познайомилася і з п. Петром, який дозволив фотографувати його кераміку; була присутня й на обговоренні виставки (1 червня 2000 р.). Згодом ми ще кілька разів розмовляли про його збірку. Коли збирач кераміки прийняв остаточне рішення передати колекцію Музеєві, ми розпочали роботу з її опису.

Перший запис у моєму робочому зошиті датовано 25 липня 2000 р. Цікаво, що, захопившись роботою, перші дні ми працювали досить довго: з десятої до двадцятої години. Так тривало десь трохи більше тижня. Згодом ми дещо переглянули свій робочий день, трохи скоротивши його.



Г.Івашків і П.Лининський під час опису збірки кераміки. Жовтень 2000 р. Фото Х.Лининської.

Однак і в обідню пору (обід у родині Лининських традиційно починався о пів на четверту) ми фактично продовжували роботу: йшли розмови про предмети, П.Лининський оповідав цікаві історії, які траплялися з ним під час експедицій, згадував відомих людей, з якими зустрічався тощо.



Кахлі мископодібні. XV ст. с. Потелич Львівської обл. Збірка П.Лининського.

Саме тоді я звернула увагу на особливі стосунки пана Петра і пані Віри. "Бабця" (чи як він часто її ласкаво кликав "Котусь") з півслова розуміла свого чоловіка. Вона часто була тим словником-підказкою у згадуванні імен друзів чи знайомих, подій в сім'ї та державі, різних ситу-

[12] Докладніше див.: Івашків Г. Жива книга кахельного ремесла...– С. 40.

[13] Лининський П. Повернене з небуття. Виникнення та розвиток рельєфної кахлі в Галичині.– С. 38.

ацій, які з ними траплялися. Відома дослідниця кераміки, кандидат мистецтвознавства Леся Данченко й досі згадує свої зустрічі в 1960–70-их рр. у помешканні Лінинських: серйозні розмови з паном Петром про кахлі та його жартівливі вислови. Особливо їй запам’яталася фраза “моя жінка шаліє”[14]. Це означало – пані Віра шиє шарфи (“шалики”), оскільки, за словами П.Лінинського, “дорога до університету, де вона колись працювала, на той час була закритою”. Гумор часто був тим засобом, який тримав цих славних людей в доброму тонусі. Навіть смерть ніколи не була для них страшною. Про неї вони говорили з місцевим священиком Петром та з багатьма знайомими з посмішкою. Пригадую усміхнену п. Віру, яка так зраділа мені, коли я її відвідала в лікарні. Ми говорили з нею про різне, а через якусь мить прозвучала фраза: “*Пані Галю, як добре, що ви прийшли до мене в лікарню, тому, як я умру, то це не буде для вас несподіванкою*”. “*Пані Віра, що Ви таке говорите?*”, – промовила я. “*Це життя, а в житті все може бути*”, – усміхаючись відповіла Віра Лінинська. Через два дні після цієї розмови п. Віри не стало...

У вільний від роботи у державних установах час П.Лінинський займався найголовнішою справою свого життя – шукав (розкопував), реконструював та реставрував глиняні вироби. Його “Черепкова Одіссея” розпочалася ще 1959 р. на скелях давньоруської оборонної фортеці Тустань (с. Урич, що на Львівщині). З того часу, за висловом самого збирача, він і “захворів кахлями”. За 40 років зібрав величезну кількість кераміки, найвагомішою серед якої вважав саме колекцію кахель. Б.Возницький писав: “Петро Лінинський зібрав стільки кахель, що є справжнім подвигом, бо жодна з них не була в будинку, а лежала в землі”[15]. Важливі слова прозвучали і з вуст В.Овсійчука: “Дмитро Яворницький був великий митець і великий учений. Петро Лінинський, як збирач дуже вузької теми, є не менш важливим. Ви, пане Петре, внесли в скарбницю нашого мистецтва неоцінену колекцію [...]. І ви перший, хто дає нам наукове, історичне і мистецьке наповнення”[16].

В експедиційних виїздах співробітників Львівського музею українського мистецтва, як згадує кандидат мистецтвознавства, старший науковий співробітник відділу народного мистецтва Інституту народознавства НАН України Микола Моздир, П.Лінинський “за відомими тільки йому прикметами визначав для себе об’єкт інтересу”, адже був “обдарований шостим чуттям”, тобто знаходив предмети там, де інші й не підозрювали[17].

Справді, хто б міг подумати, що, скажімо, поміж коріннями великого дерева між селами Попелі та Ясениця-Сільна (Львівщина) можна не лише “копати”, а й знайти неабиякий скарб – кілька великих унікальних рельєфних кахель XVI та XVII ст. із кольоровими емалями! Ці кахлі, які мають дугоподібну форму та обрамлені рядами рельєфних кульок-“ґудзиків” і малих квадратів, дослідники вважають зразками європейського кахлярства за композиційним, декоративним та кольористичним вирішеннями[18].

П.Лінинський дуже не любив, коли його називали колекціонером чи археологом. “Я не колекціонер і не археолог, я є збирач кераміки, а головно кахлів, – розмірковував він у розмовах, – а все інше, що я маю у своїй збірці, було зібрано попри кахлі”. “Я не археолог, я лише підбираю те, що вони “не брали” або не були присутні там, де лежали черепки. Дивно, але археологи цікавилися давнішими часами, наприклад, палеолітом та неолітом, а період від монголо-татарської навали до другої пол. XVIII ст. лишався без їхньої уваги”, – часто любив повторювати п. Петро. Тому, “не маючи офіційних прав на розкопки”, він не був байдужим до жодного місця з розкопаною землею, тобто “копав усюди, де була розрита земля”. Його цікавили будь-які ремонтні роботи на старих львівських вулицях, котловани міських забудов (Львів), будівництво мостів (Токи), території замків (Львів, Галич, Олесько, Невицько), монастирів (Лаврів, Крехів, Святовоздвиженський скит у Маняві), стрімкі урвища (П’ятничани, Урич), береги рік (Потелич, Підгороддя), розорані поля (Підгороддя), пасовища (Збараж), сміттєзвалища (Брюховичі), лісосмуги (Ясениця-

[14] Зап. 10.11.2008 р. у Києві від Лесі Данченко, 1930 р. н.

[15] Івашків Г. Слово про Збирача кераміки і Реставратора...– С. 37.

[16] Цит. за: Івашків Г. Жива книга кахельного ремесла...– С. 38.

[17] Моздир М. Штрихи до портрета // Український керамологічний журнал.– 2004.– № 2-3.– С. 160.

[18] Лащук Ю.П. Українські кахлі IX–XIX ст.– Ужгород, 1993.– С. 26.

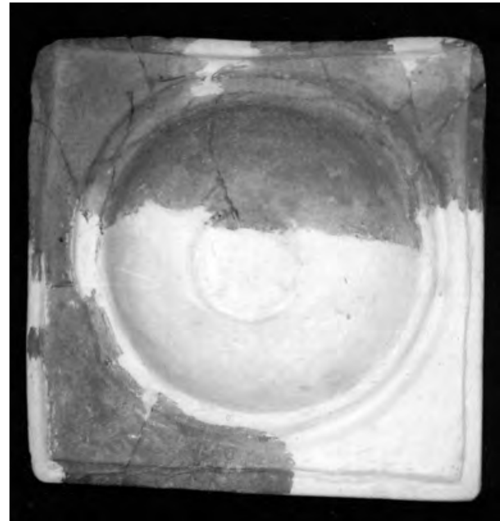
Сільна, Попелі), комини будинків (Рава-Руська) тощо.

У Львові найбільше предметів він виявив біля Головної пошти (коли викопали котлован, то було видно фундаменти церкви св. Духа), під Замковою горою та за Арсеналом. Кілька черепків від мисок він знайшов у землі на вул. Драгоманова, 42 (колишня назва вул. Гончарська).

Прикметно, що низку предметів П.Лінинський виявив у церквах. Так, біля підніжжя церкви св. Духа у Потеличі викопав два теракотові свічники, а в церкві серед старих предметів знайшов полив'яний. Кілька горщиків виявив у церкві св. Онуфрія. Їх використовували для того, щоб розчинити фарби під час ремонту її приміщень. В одній із ринок-триніжок, яка походить з Потелича, в церкві села недалеко від Кам'янки-Бузької зберігали матеріал для кадильниць. Велику миску (в – 26, д – 40,5 см), яка є виробом потелицьких гончарів, П.Лінинський знайшов на горищі монастиря св. Миколая в Крехові. Горщик з Потелича збирач кераміки також виявив серед старих предметів церкви с. Соколівка Львівської обл. Один зі свічників – в церкві м. Бережани, інший (Миколи Сусловича зі Старої Солі) у каплиці Лаврова. Два свічники (вкриті зеленою і жовтою поливами) І.Могитич та В.Вуйцик виявили під підлогою церкви св. Духа в Потеличі і подарували їх П.Лінинському. Дві оригінальні увінчуючі кахлі з мотивом "дерева життя" збирач кераміки знайшов у підземеллях Преображенської церкви у Львові.

У церкві села, що неподалік Старої Солі, зберігся флакон роботи місцевих майстрів; виріб має карбований край. З горища плебанії церкви Миколаєва збірку Лінинського поповнив горщик, з іншої плебанії (біля Дрогобича) збирач кераміки привіз великий бутель, виготовлений із кам'яної маси. Рідкісною знахідкою є "маківка" (тип архітектурної кераміки, яку встановлювали над банями церков, каплиць та будинків). Її на поч. 1980-их рр. п. Петро виявив у когось з мешканців с. Різдвяни Старосамбірського р-ну Львівської обл.

Кілька глиняних виробів Петро Лінинський разом з Ігорем Мицьком обміняли на баньку з Комарного Львівської обл. в одному зі шкільних музеїв Городка Львівської обл. Інший предмет зі своєї збірки обміняв у Богдана Сороки на зеленополив'яний свічник з Гуцульщини.



Кахля. с. Олесько Львівської обл. XVI ст. Збірка П.Лінинського.



Кахлі. XVI ст. с. Ясениця-Сільна Львівської обл. Збірка П.Лінинського.



Кахля. с. Середнє Закарпатської обл. Друга половина XVI-XVII ст. Збірка П.Лінинського.

Цілу групу дитячих іграшок ("монеток") у 1950-их рр. П.Лининський придбав на Закарпатті. Упродовж 1970–80-их рр. сформував збірку кераміки зі Шпиколос Львівської обл. – глиняні предмети купував у Львові на Краківському базарі безпосередньо в гончарів. Серед цих виробів привертають увагу роботи Ольги Вульчак та Миколи Бацинського.



Кахля. м. Львів. XVI ст. Збірка П.Лининського.



Кахля. с. Лаврів Львівської обл. Друга половина XVII ст. Збірка П.Лининського.

Збирач дуже часто працював в екстремальних умовах та ситуаціях, проте він ніколи не втрачав життєвого оптимізму: серйозна робота і жарти, анекдоти, смішні історії та бувальщини – невіддільні одне від одного. За словами п. Петра, тільки чудо і "перекур" врятували його від обвалу землі під час однієї з експедицій.

Галичиною він спершу об'їжджав на своєму моторолері ("мотоциклєтці"), а згодом автомобілі "Москвич". На свої виїзди іноді брав зі собою п. Віру з малими дітьми. Дружина розповідала, що "сім'ю залишав збирати гриби (грузді) або займатися іншими справами, а сам "пропадав" на цілий день. Іноді "з черепкових виїздів" додому повертався о 2–3 годині ночі".

Про свої надбання п. Вірі не завжди говорив правду, бо дуже часто купував кераміку та інші предмети в "комісійних магазинах", де витрачав усі гроші. "Коли вмру, то будеш знати, куди я гроші вкладав," – жартував із дружиною. Подібна ситуація була тоді, коли серед "оцінених товарів" побачив образи буковинського художника Пігуляка. Купуючи їх, звернувся до своєї доньки Марти, що "бабці не будемо казати, скільки вони коштували".

Наполегливість п. Петра виявлялася в тому, що в "одне місце" він міг їздити по кілька разів. Так, привізши "кахлевого брухту" зі Збаража, він виявив, що до однієї кахлі не вистачало малого фрагменту, який (на диво!) йому вдалося знайти наступного разу. Подібні історії часто траплялися з ним упродовж сорока років.

Використовуючи шахтарський метод і техніку з найпростішим інструментарієм "власного помислу" (лопатка, штихель та долото), П.Лининський упродовж свого життя "перевернув" тонни землі, "весь ґрунт проходив крізь пальці, аби не проскочив жоден фраґмент". Близько двох років збирач спорадично проводив розкопи біля П'ятничанської вежі (Львівська обл.), де знайшов фраґменти унікальних кахель, а з великої кількості кахлевого брухту (понад 90 кг!) вдалось реконструювати кілька посудиноподібних (горщикових) кахель. Іноді в "транспортуванні" черепків йому допомагали друзі (як згадував мистецтвознавець Ігор Мицько, він переніс великий наплічник із глиняним "скарбом")[19]. Завдяки зусиллям і старанням умілого майстра уламки перетворювалися на кахлі та інші форми. "Гіпотетично можна твердити, що кількість зразків кахель все-таки обмежена. Деякі з них уже знайдено, а решта ще жде під землею свого щасливого відкриття", – писав П.Лининський[20]. Часто з його уст звучала фраза, яка супроводжувалася хитрою усмішкою: "На пошуки кахлів я мав "легку руку"[21].

[19] Див.: Івашків Г. Слово про Збирача кераміки і Реставратора...– С. 163.

[20] Лининський П. Повернене з небуття. Виникнення та розвиток рельєфної кахлі в Галичині.– С. 4.

[21] Див.: Івашків Г. На пошуки кахлів я мав "легку ру-

Всі предмети зі збірки П.Лининського були позначені своєю великою історією. Про них він міг розповідати годинами, пригадуючи найрізноманітніші ситуації, які траплялися під час їхніх пошуків. Йшлося про точне місцезнаходження кахель чи їх фрагментів, про те, які предмети були поруч із ними, в яких умовах довелося перевозити знахідки, як тривала реконструкція і т. д. Петро Лининський мав свої улюблені кахлі, деякі запам'яталися особливим підходом у реставрації. Розгадки над окремими композиціями кахель тривали іноді по кілька місяців чи навіть років, оскільки вони поставали із маленьких частинок. П.Лининський довго зберігав навіть малі фрагменти, адже вони могли стати у пригоді під час реставрації коли не тепер, то трохи пізніше. Такими частинками він закладав усі власноруч виготовлені полиці у гаражі, а предмети, які поставали з них, знаходили своє місце вже на кімнатних полицях.

Кожна пам'ятка мала свою історію: збирач знав де, коли і за яких обставин її знайшов, біля яких предметів вона лежала, як перевозив... "Оцю кахлю я дуже люблю, а цією дуже горджуся, а ота знайдена у "товаристві" таких предметів...", – часто говорив художник-реставратор. "А цю групу предметів знайшов на площі святого Духа, інші – під Замковою горою, за Арсеналом. А ця кахля [*йдеться про потелицьку кахлю XVII ст. – Г.І.*], – розповідав він, – є моєю першою спробою реконструкції".

Під час роботи з опису збірки декоративно-ужиткової кераміки XVI-XX ст. п. Петро також брав у руки предмет і згадував, як він до нього потрапив. Відтак виявлялося, що частину глиняних виробів П.Лининському дарували його знайомі і колеги, бо знали, що цим принесуть йому велику радість. З-поміж них він згадував імена (в дужках позначатимемо місце походження кераміки) Романа Багрія (Яворів), Юрія Волощака (с. Липівка), Ольги Ігнатів (Потелич), Тараса Лозинського (Косів, Пістинь), Ігоря Мицька (Сокаль, Олесько), Ярослава Новаківського (Обич), подружжя Павликів (Лемківщина), пастуха Павлуся (Збараж), Зеновія Підперигори (Копичинці), Романа Федоріва (Івано-Франківщина), Романа Фіголя (Галич), Олексія Шатківського (Тернопільщина) та інших.

ку" // Міст. Мистецтво. Історія. Сучасність. Теорія.– К., 2005.– № 2.– С. 85–90.

Свою реставраційну та реконструкційну роботу П.Лининський умовно поділив на дві зміни – денну і нічну. Часто лягав спати тоді, коли сонце вже було досить високо. Втоми, як правило, не відчував, бо часто був утішений результатами своєї праці. У реставрації та реконструкції П.Лининський був дуже вимогливим як до себе, так і до тих людей, які також цим займалися. Він іноді по кілька разів "переробляв" уже здавалося б відновлену кахлю та посуд, тобто знову їх реконструював, поки "не досягав задуманого результату".

За 40 років збирацької практики П.Лининському пощастило знайти лише кілька кахель цілими, а композиції сотень інших "народжувались" із більших чи менших фрагментів (іноді з кахель з різних місцевостей, виконаних за допомогою однієї матриці) шляхом реконструкції. Так, кахля XVI ст. "Геральдичний лев" складається із двох частин (одна знайдена в Звенигороді, друга – у Львові); кахля XVII ст. "Витівки Русалки" реконструйована з фрагментів, знайдених у Потеличі та Олеську. У збірці є кахлі, реконструйовані на основі 1-4 чи 5–9–12 і більше фрагментів. А один із горщиків складено зі 117 малих фрагментів!



Горщик. XII-XIII (?) ст. с. Підгороддя Івано-Франківської обл. Збірка П.Лининського.

Отож, своїм зусиллям і старанням реставратор вдихав у предмети "нове життя". Найдовше доводилось розгадувати сюжетні композиції – щоб об'єднати окремі фрагменти в "одну цілість", "мозаїчний" монтаж міг тривати десятки годин. Всі ці питання хвилювали реставратора, який працював "до останньої своєї хвилини". За словами дружини, у той самий день, коли п. Пет-

рові стало погано, він тримав у руках кахлю, якій мав дати “нове життя”... Гортаючи сторінки свого робочого зошита, навпроти записів про окремі предмети знаходжу примітки – “в роботі”. Йшлося про глиняні пам’ятки, які він планував ще реставрувати чи реконструювати.



Ринки. XVIII ст. м. Львів. Збірка П.Лінинського.

Петро Лининський намагався по-науковому підходити до своєї діяльності. У цьому плані його можна порівняти з видатним українським археологом, етнографом та музеєзнавцем, директором Київського міського музею (тепер – Національний художній музей) Миколою Біляшівським (1867–1926).



Миска. Кін. XIX – поч. XX ст. с. Комарно Львівської обл. Збірка П.Лінинського.

У листі до антрополога, археолога та етнографа Федора Вовка (1847–1918) від 30 квітня 1899 р. він писав: “...У нас єсть чимало копачів, та не кожний розуміє та дбає про наукове значення старовини”[22]. Петро Лінинський не лише дбав про наукове опрацювання збірки, а й сам листувався, спілкувався, дискутував із відомими вченими, які досліджували кахлі. Його адресатами були Леся Данченко (Київ), Нінель Нємцова (Москва), Я.Пуят (Рига), Станіслав Гаєрський (Варшава) та інші дослідники. Окрім того, збирач кахлів ретельно “студіював” праці відомих європейських вчених, зокрема С.Амброзіані (Німеччина)[23], М.Домбровської[24], Р.Райнфуса (Польща)[25], Б.Слатінеану (Румунія), В.Собаля (Білорусь), М.Малевської та П.Раппопорта (Росія)[26]. Наукові аспекти дослідження кахель він обговорював із львівськими вченими: В.Вуйциком, Ю.Лащуком, М.Моздиром, Д.Крвавичем, В.Овсійчуком, Ф.Петряковою та іншими. Свої міркування щодо розвитку рельєфних кахель у Галичині П.Лінинський виклав у передмові до каталогу виставки “Повернене з небуття. Виникнення та розвиток рельєфної кахлі в Галичині”[27].

Петро Лінинський відомий і як митець – уже йшлося, що свій творчий шлях він розпочав 1957 р. – працював в галузі пластики (ліплення, різьблення по дереву, кості та рогу), брав участь в обласних та республіканських виставках, на яких були представлені барельєфи, вироби з кості й рогу, брошки, відреставровані пам’ятки. Так, брошки “Одеса”, “Крим” (мідь, гравірування; 4,5 х 6; 3,5 х 6 см) експонувалася на республіканському конкурсі сувенірів у 1961 р.; брошка “Українка” (мідь, гравірування; 6 х 5 см) на такому ж конкурсі в 1962 р.

У статуетці “Індіанка з голубом миру” (1957) автор поєднав три кольори кістки – білий, сірий та чорний. Робота відзначається вдалим композиційним та художнім вирішенням, тонкою пластикою. Легкість виконання та ліричність притаманна творам “Цапок”, “Цапок та собака”, “Коник”, “Чайка”. Героїв казок (“Лис Микита”) та ба-

[22] Листування М.Ф.Біляшівський – Ф.К.Вовк.– Запоріжжя, 2002.– С. 10.

[23] Ambrosiani S. Zur typologie der Älteren kacheln.– Stokholm, 1910.– 143 p.

[24] Dąbrowska M. Kafle i piece kaflowe w Polsce do końca XVIII wieku.– Wroc-law; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łódź, 1987.– 273 s.

[25] Reinfuss R. Ludowe kafle malowane.– Kraków, 1966.– 163 s.

[26] Малевская М.В., Раппопорт П.А. Декоративные керамические плитки древнего Галича // Sloyenská Archeológia separátny výtlačok.– Bratislava, 1978.– XXVI–1.

[27] Лінинський П. Повернене з небуття. Виникнення та розвиток рельєфної кахлі в Галичині.– Львів, 1999.– 47 с.



П.Лининський. Статуетка "Індіанка з голубом миру". Кістка, різьблення. 1957 р.



П.Лининський. Брошка "Одеса". Мідь, гравірування. 1961 р.



П.Лининський. Статуетка "Коник". Ріг, різьблення. 1960 р.



П.Лининський. "Тарас Шевченко". Дерево, різьблення. 1961 р.

йок ("Слон та Моська") автор створив із певною іронією.

Із рогу та кості майстер вирізьблював письмове приладдя, попільнички ("Рибка", "Альбатрос"), ножі для розрізування паперу тощо.



П.Лининський. Плакета "Андрій Савка". Мідь, гальванопластика. 1966 р.

З 1960-их рр. Петро Лининський почав виготовляти статуетки, плакети й барельєфи на українську тематику, зокрема й портрети видатних українців:

1960-ті рр. – "Надійшла весна прекрасна" (мідь, гальванопластика);

1960-ті рр. – "Сестри: Галичанка і Наддніпрянка" (дерево, різьблення);

1961 р. – "Т. Шевченко" (дерево, різьблення);

1962 р.– "Козак Мамай"; "Еней" (гіпс, кераміка, ліплення, штампування);

1964 р. – плакета "Тарас Шевченко" (мідь, гальванопластика);

1966 р. – "Роксоляна" (мідь, гальванопластика);

1966 р. – "Андрій Савка" (мідь, гальванопластика);

1966 р. – "Дмитро Дедько" (частина триптиху, мідь, гальванопластика);

1968 р. – "Яворівська мати" (гіпс, штампування);

1968 р. – плакета "Маркіян Шашкевич" (мідь, гальванопластика);

1969 р. – "Ярослав Осмомисл" (частина триптиху, мідь, гальванопластика);

1998 р. – "Данило Галицький" (частина триптиху, гіпс, штампування);

1999–2000 рр. – "Митрополит Андрей Шептицький" (гіпс, штампування).

У 1957 р. митець одержав премію першого ступеня на Всесоюзній виставці до VI Всесвітнього фестивалю молоді та студентів у Москві за статуетку "Індіанка з голубом миру". Другу премію йому вручили в 1970 р. на конкурсі сувенірів Українського товариства охорони пам'яток історії та культури у Львові. Далі упродовж кількох років П.Лининський діставав численні нагороди, дипломи, подяки за організацію та участь у республіканських та обласних виставках.

"Вся моя творчість також похідна від кахель, оскільки саме вони мене спонукали створювати свої барельєфи", – часто любив повторювати П.Лининський. Одним із останніх був барельєф митрополита Андрея Шептицького.

Твори П.Лининського зберігаються у музеях Львова: Музей етнографії та художнього промислу Інституту народознавства НАН України (дві глиняні плакети: "Яворівська мати" (1963 р.) і "Т.Шевченко" (1966 р.)[28] та кілька виробів із кості), Національний музей у Львові ім. А.Шептицького (попільнички "Рибка", "Альбатрос" із рогу та кості), Львівська національна галерея мистецтв, а також музеях Запоріжжя, зокрема Музею історії Запорозького козацтва на території національного заповідника "Хортиця" тощо.

Таким П.Лининський увійшов в історію розвитку українського мистецтва загалом та кахлярства зокрема. Глибокий патріотизм та почуття власної гідності, вимогливість до себе та інших, відданість справі, якій присвятив своє життя, – ось далеко не повний перелік головних рис його характеру і творчого портрета.

Назавжди залишаться у моїй пам'яті той погляд з-під брів, іноді навіть дуже проникливий, задоволена посмішка і улюблені світлини в профіль.

[28]МЕХП.– ЕП 70273, ЕП 70798.

Статті



Василь КОЦАН

ІНОЕТНІЧНІ ЗАПОЗИЧАННЯ ТА ЇХ ВПЛИВИ НА ФОРМУВАННЯ НАРОДНОГО ОДЯГУ ДОЛИНЯН МАРАМОРОЩИНИ (КІН. XIX – ПОЧ. XX СТ.)

Vasyl KOTSAN. On Heteroethnical Loans and Their Influence upon Formation of Dolynians' Traditional Folk Clothes in Maramoros Area (Late XIX to Early XX c.)

Локально-територіальна група мараморoських долинян займає весь Тячівський і Хустський р-ни, села верхів'я р. Тереблі (Синевирська котловина) та українські і етнічно змішані населені пункти лівого (румунського) берега р. Тиси: Кричунів, Ремета, Верхня Руна, Тиса (Мику), Малий Тячів, Сигіт, Довге Поле (Кимпулунг), Супинка. Вона загалом співпадає з територією поширення мараморoських говірок. Саме в Марамороші, в долинах річок Тересви – Тереблі – Ріки – Тиси доволі чітко виділився простір, з півдня обмежений правим берегом р. Тиси, по лінії населених пунктів Солотвино – Тересва – Бедевля – Буштино – Стеблівка (Салдобош), з півночі – селами Дубове – Тарасівка – Широкий Луг – Угля – Драгово – Березово, із заходу – селами долини р. Ріки[1].

Народне вбрання є вагомою частиною традиційної культури багатьох національностей, етносів. Воно виражає рівень матеріальної культури та естетичних уподобань народу, подає нам уявлення про певну людську спільноту, її фізичні дані, характер, душевні якості, темперамент, моральний ідеал. Прискіпливе дослідження оригінальних зразків народного одягу дає можливість



Іл. 1. Румунське народне вбрання.



Іл. 2. Угорське народне вбрання.

[1]Тиводар М.П. Етнографічне районування українців Закарпаття (за матеріалами традиційної культури другої половини XIX – першої половини XX ст.) // Carpatica – Карпатика. Етнічні та історичні традиції населення Українських Карпат кінця XVIII – XX ст.– Ужгород, 1999.– Вип. 6.– С. 37.

пізнати багаті народні традиції, символи, життєві правила. Звичайно ж, одяг відображає й відповідний рівень розвитку та етнічну специфіку народу. Цьому сприяє відносна стійкість форм традиційної ноші, яка оновлюється разом із розвитком матеріальних умов життя, зберігаючи при цьому певні стереотипні риси.

Природна і господарсько-культурна відособленість річкових долин, історичні та міграційні особливості формування їх населення, соціально правовий статус сіл, що функціонували на засадах "волоського" поселенського права (Вільхівці, Бедевля, Буштино, Вонігово, Колодне, Угля, Чумальово, Кричево, Драгово, Золотарьово, Іза, Липча, Крива, Чорна і так далі), контакти із етнічними сусідами та інші чинники зумовили складання кількох етнографічних окружностей мараморуських долинян. Найвиразніше вони прослідковуються за матеріалами традиційної матеріальної і духовної культури, зокрема, в народному одязі.

У локально-тереторіальній групі мароморуських долинян виділяємо ряд етнографічних окружностей: тересвянські, дубівські, углянсько-драгівські, колочавські, хустські, горінчівські, королевські[2]. Саме на прикладі мешканців сіл даних окружностей, ми спробуємо проаналізувати іноетнічні впливи на формування їх народного вбрання. Зокрема, ми детально зупинимось на румунських та угорських впливах.

Постановка проблеми взаємозв'язків та взаємовпливів у народному вбранні Закарпаття має тісний зв'язок із важливими, на наш погляд, науковими та практичними завданнями по дослідженню етнічних рис народного одягу Закарпаття в цілому.

Одним із перших відомості про одяг Мараморощини подає С.Маковський[3]. У своїй праці автор виділяє чотири регіони, спираючись на аналіз одягової вишивки. Третій і четвертий типи вишивок якраз співпадають з регіонами Мараморощини. Вишивку даного регіону Маковський називає "царством прекрасної стилізації, по-східному кольорової, що нагадує не тільки русько-фінські "перетики", але й килимові кавказькі тканини"[4]. Однак слід відмітити, що автор праці робить загальний опис одягу, більше того, підходить до нього не як етнограф, а мистецтвознавець. Його швидше цікавить художній бік вишивки на сорочках. Звертаючись до джерел досліджуваної теми, він змушений констатувати, що дане питання ще не висвітлене ні з етнографічної, ні з історико-мистецтвознавчої позицій. Наукових досліджень з питань народної вишивки не достатньо. Упродовж 20–30-их рр. XX ст. не з'явилось систематичних досліджень вишивки та народного одягу з округів та сіл Закарпаття.

Спробу аналізу народного вбрання Закарпаття, зокрема Мараморощини робить Ф.Потушняк[5]. Саме в його роботі з'являються перші згадки про елементи запозичань тих чи інших деталей народного одягу різних етнічних груп Закарпаття. Зокрема, автор вважає, що рослинний орнамент, техніка гладь ("зайгля", "позайглове") є угорського походження. Потушняк у вступній частині свого дослідження пише, що люди різних локальних груп рідко зустрічались, однак запозичання та впливи на народний одяг відбувались все рівно, через що змінювались основні його риси. Такий вплив відбувався спочатку лише в деталях одягу, а пізніше стає загальним впливом на весь стрій, і поширюється на одяговий комплекс сусідніх округ[6].

О.В.Полянська була одним із перших дослідників, які на основі порівняльного аналізу історії одягу українців Закарпаття з костюмами контактуючих з ними етнічних груп (румун, угорців та словаків), показали на вплив та взаємозв'язок народного вбрання різних етнічних груп. У своїх працях автор, на основі польових досліджень, прослідковує іноетнічні запозичання в народному одязі долинян Закарпаття. Детально описує народні костюми угорців та румун, вказуючи на їх тісні контакти з українцями. Крім того, автор поверхнево намагається показати вплив словаків на формування традиційної народної ноші Турянської долини[7].

[2]Там само.– С. 38–39.

[3]Маковський С.К. Народное искусство Подкарпатской Руси.– Прага, 1925.– 66 с.

[4]Там само.– С. 10–12.

[5]Потушняк Ф. Русинський народний одяг // Зоря – Hajnal.– 1943.– С. 302–325.

[6]Там само.– С. 302.

[7]Полянська О.В. Оздоблення народного одягу угорців та румун Закарпатської області // Архів Закарпа-

Розвиток румунського костюма на території Закарпаття подає у своїй роботі В.Зеленчук. Даючи детальний опис вбрання румун, автор звертає увагу також і на елементи впливу румунського костюма на одяг суміжних українських та змішаних українсько-румунських сіл. Зокрема, Зеленчук говорить про появу в українців Мараморощини старої "волоської" сорочки з квадратним вирізом горловини. Автор вважав, що давній одяг вівчарів – шкіряні штани (румунська назва – "чьоаречь") – це елемент румунських традицій, що найдовше збереглися в культурі пастівницького населення[8].

Крім згаданих досліджень, заслуговують на увагу роботи І.Гроздової[9], А.Коприви[10], Г.Філіпа[11] та ряд публікацій загального характеру.

Метою ж даного дослідження є спроба на основі вище згаданої літературної бази, польових матеріалів та фондових колекцій Закарпатського музею народної архітектури та побуту (м. Ужгород), Етнографічного музею пониззя р. Тереблі (смт. Буштино), провести аналіз та осмислити питання іноетнічних запозичань долинян Мараморощини в народному одязі, навести конкретні дані взаємовпливів різних культур, етнічних спільнот Закарпаття на прикладі традиційного народного вбрання.

На базі зібраного нами матеріалу, ми можемо виділити дві найбільші етнографічні групи, з якими контактували долиняни сіл Мараморощини – угорці та румуни. Основне населення Мараморощини – українці. Вони цінували власний традиційний костюм, як зовнішній вираз своєї національної приналежності. Народний костюм свідчив про збереження національних звичаїв і характеру, не дивлячись на намагання пануючих верств Австро-Угорщини, а пізніше Чехословаччини і Угорщини позбавити українців їх національної самобутності.

У зв'язку з цим цікавим є аналіз взаємовпливів та запозичань елементів народного одягу у різних етнічних груп. Румуни в межах Мараморощини проживають в селах Тячівського р-ну (Солотвино, Діброва, Глибокий Потік, Топчино, Подішор, Добрик, Плаюц), поряд з українцями в с. Хижа Виноградівського р-ну. Угорці ж проживають у містах Виноградово, Берегово, Мукачево, Хуст, Тячів, селищах Солотвино, Баркасово. Зустрічаються на Закарпатті й змішані села, де угорці живуть разом із українцями та іншими народами. Такими є села: Вишково Хустського р-ну, Теково Виноградівського р-ну. Крім названих районів угорці проживають й в інших селах області, навіть у гірських місцевостях, але становлять там значну меншість населення[12].

Найбільшу групу елементів народного вбрання долинян Мараморощини щодо запозичень та взаємовпливів з румунами Закарпаття становлять: деталі жіночих сорочок, бунда ("кожок", "бондиця"), великі шерстяні вовняні хустки, капці плетені з вовни, чоловічі штани ("гаті"), шкіряні штани пастухів ("чьоареч"), пояс черес (румунська назва – "тісеу") (Іл. 3).

Типові елементи румунського народного одягу, зокрема, квадратний виріз горловини, своєрідні збірки на рукавах ("фодриші", "фодри"), поєднання орнаменту вишивки із морщенням, насиченість орнаменту навколо горловини і плечах, наявність нагрудного знаку (хрестик, квітка, вазонок) та інше спостерігаємо й на жіночих сорочках долинян Мараморощини. Такий вид сорочки називається "волоською". Вона була поширена від с. Ділове Рахівського р-ну по р. Тисі до Бедевлі, а звідси на північ по долині р. Тересви (Тячівсь-

тського музею народної архітектури та побуту; Її ж. О сходстве и взаимовлиянии в одежде различных етнических групп Закарпатья // Карпатский сборник.– Москва, 1976.– С. 65–68.

[8]Зеленчук В.С. Костюм румынского населения Закарпатской области УРСР // Карпатский сборник.– Москва, 1976.– С. 71.

[9]Гроздова И.Н. Етническая специфика венгров Закарпаття // Карпатский сборник.– Москва, 1972.– С. 95–107.

[10]Коприва А. Угорська вишивка на території Закарпаття // Народна Творчість та Етнографія.– 2003.– № 1–2.– С. 87–90.

[11]Філіп Г. Традиційність в орнаментації тканин і вишивки угорців Закарпаття (на матеріалах Закарпатського краєзнавчого музею) // Науковий збірник Закарпатського краєзнавчого музею.– Ужгород, 2005.– Вип. 7.– С. 153–161.

[12]Копчак В.П., Копчак С.И. Население Закарпатья за 100 лет (1870–1970).– Львов, 1977.– С. 70; Малець О.О. Етнополітичні та етнокультурні процеси на Закарпатті 40–80-х рр. XX ст.– Ужгород, 2004.– С. 129; Полянська О.В. Оздоблення народного одягу угорців та румун Закарпатської області // Архів Закарпатського музею народної архітектури та побуту.– С. 2.



Іл. 3. Оздоблення вишивкою старих волоських сорочок Мараморощини.



Іл. 4. Квадратний виріз горловини жіночої сорочки із с. Хижа Виноградівського р-ну.

кий р-н: окружності тересв'янських та дубівських долинян)[13].

Місцевою своєрідністю в крої й оздобленні горловини вирізняються жіночі сорочки Тересвянської долини Тячівщини (сіл: Підплеша, Бедевля, Нересниця, Дубове, Крива, Грушево, Усть-Чорна, Руська Мокра) з квадратним вирізом горловини ("на коцку"), яку по краям обмітували мереживом. Вишивка та розміщення орнаменту на даних сорочках завжди пов'язані з морщенням полотна, яке саме по собі прикрашало передню та задню поли, рукав на плечі ("наплічник"), манжет ("зап'ясник"). Особливістю оздоблення таких сорочок є густе "морщення", різні види мережок, смуги вишивки рослинного характеру і вишитого "деревця", "хрестика" на рівні грудей ("душі")[14].

А сорочки із с. Хижа Виноградівського р-ну привертають увагу своєю вишивкою на прямокутній горловині. Крім того, вона розміщена на грудях, спині, плечах, а також навколо розрізу ззаду. Саму ж горловину оздоблюють вузенькою смужечкою з геометричним орнаментом: ламана лінія, ромбики, трикутники, виконані технікою "набирування", "косої гладі" й оздоблені петельним швом. Народні майстрині зі с. Хижа на жіночих сорочках вдало поєднують рослинний та тваринний орнаменти. В основу орнаментальної композиції вони ставлять смуги, де в єдине ціле (у віночок) поєднуються квітки, стебла, листочки. Цікавим є й кольорове вирішення. Переважають синій, червоний, бордовий, зелений кольори, із незначним вкрапленням оранжевого, голубого, рожевого та інших (Іл. 4).

Найбільше румунські впливи спостерігаються на жіночих святкових, весільних сорочках. Тут прослідковуються всі вище згадані елементи румунських жіночих сорочок. Так, спілкуючись із старожилами сіл Солотвино (румуни) та Руська Мокра (українці) Тячівського р-ну, ми отримуємо практично одинакові спогади про старі "волоські" жіночі сорочки даного регіону.

Зокрема, жителька с. Солотвино – Мігалі Анна Юрковна, 1946 р. н. розповіла нам, що жіночі весільні сорочки у селі шили з двох піл домотканого полотна, до яких по боках вставляли клини. Квадратний виріз горловини, оздоблений рослинним або згеометризовано рослинним орнаментом. Нижче візерунку розміщене декоративне морщення ("покмата" – збирання полотна на 7–10 ниток), що надає сорочкам вишуканішого вигляду.



Іл. 5. Жіноча сорочка Мігалі Анни Юрковни зі с. Солотвино Тячівського р-ну.



Іл. 6. Жіноча сорочка зі с. Руська Мокра Тячівського р-ну.

[13] Симоненко І.Ф. Народна вишивка Закарпаття // Матеріали з етнографії та художнього промислу.– К., 1957.– С. 80; Тиводар М.П. Етнографічне районування українців Закарпаття...– С. 38.

[14] Гайова Є. Сорочки долинян Закарпаття // Народне Мистецтво.– 2006.– № 1-2.– С. 60.

На румунських сорочках морщення закінчується маленькими волонами ("фидришами"), контури яких обшиті й мережані. Плечова частина сорочок оздоблювалась вишивкою "хрестиком" або "гладдю" у поєднанні з "вирізуванням".

Тут в основі візерунку лежать кривулі та згеометризовані рослинні мотиви. Рукави сорочки довгі, широкі, пошиті із двох частин (або цільнокроєні), завершуються манжетами та "фидришами". Манжети густо зібрані декоровані збиранням, а "фидриші" – вирізуванням. Іноді сорочки прикрашали плетеними шнурочками з китицями на кінцях. Народна румунська назва шнурочків ("чаплови") та китиць ("буйтлики") була запозичена й українцями Мараморощини[15].

Для порівняння й співставлення наведемо дані польових досліджень, проведених у сс. Усть-Чорна та Руська Мокра Тячівського р-ну. Зокрема, у Руській Мокрій, у громадянки Магаль Василина Василівни було віднайдено три старі традиційні "волоські" сорочки. До речі, пані Василина з радістю погодилась подарувати їх Закарпатському музею народної архітектури та побуту, у фондах якого вони зараз і зберігаються.

Дані сорочки по крою подібні до румунських. Так само викроєні з двох піл, що призбирані "морщені" навколо квадратної горловини на 7–10 ниток. На плечах сорочки до квадратного вирізу горловини нашиті прямокутні двохсторонні "плічки", що підшиті шматками із фабричного полотна ("пудшитками") із виворітної сторони. Рукави цільнокроєні, широкі, довгі, утворені шляхом перетину полотна. Полотно рукавів густо зібране у верхній частині та навколо манжет. На деяких сорочках площину біля манжет заповнювали дрібними рельєфними складками ("бирками"). Побутували сорочки з фодрами і без них. Манжети застібувалися за допомогою ґудзиків ("гомб") або плетених шнурочків ("чапловів") з китицями ("буйтликами") на кінцях. Подібними шнурочками могли оздоблювати й передню полу. Під рукавами у верхній частині вшивали вставки ("клини").

Основну увагу на "волоських" сорочках долинян Мараморощини привертає вишивка, яка завжди поєднана із "морщенням". На морщенні передньої і задньої піл вишивали стрічковий орнамент як геометричного, так і рослинного характеру різними техніками (низиною, гладдю, "зайгля"). Квадратний виріз горловини оздоблювали переважно рослинним орнаментом, що складався із різнокольорових квіток та листочків. Контури горловини та манжет оздоблювали своєрідною технікою обмітування, яку в народі називають "коники".

Найбільше вражає вишивка на "плічках". Народні майстрині при оздобленні даної частини сорочки поєднували різні орнаменти й техніки в єдине ціле. Тут орнаментальна композиція складається з 3–5 паралельних смуг, що чергуються. Перший вид смуг виконаний білими памутовими (пізніше шовковими) нитками технікою "зайгля" та "вирізування". Поміж ними шились смуги у вигляді різнокольорових віночків, виконаних технікою "хрестик" або "гладь". Подібне поєднання різних технік й орнаментальних мотивів надавало сорочці святковості, вишуканості.

Оздоблення манжет могло дублювати орнамент, що розміщений біля квадратної горловини, або носити свій індивідуальний характер. Фодри ("фидриші") оздоблювали вишивкою у вигляді вузьких смуг, переважно рослинного характеру.

Отже, як бачимо, жителі с. Руська Мокра запозичили елементи оздоблення жіночих сорочок від румун сусідніх сіл Тячівщини[16].

Вовняна безрукавка ("бондиця", "кожок"), що входить в комплект румунського народного вбрання перегукується із гуцульськими кептарями та бундою, оздобленою кольоровим квітковим орнаментом, характерним для безрукавок долинян Закарпаття. Українці запозичили елементи крою та кольорову гаму й техніку вишивки. Подібні безрукавки (хутром всередину) кроїлися так: задня пола суцільна; спереду ж викроєні дві симетричні поли, що з'єднувались із задком швами на плечах і боковинах. По контуру бунда оздоблювалася чорною смужкою овечої шерсті. Вся площина бунди декорувалась рослинним орнаментом, що виконаний вовняними нитками, технікою гладь. Візерунок рослинний, укладений в чіткі вертикальні ряди, нагадує стилізовані стебла, листя та квіти ("ко-

[15]Польовий матеріал зібраний у с. Солотвино Тячівського р-ну // Архів автора.

[16]Польовий матеріал зібраний у сс. Усть-Чорна, Руська Мокра Тячівського р-ну // Архів автора.

сиці"). Колорит вишивки насичений: переважають яскраві кольори (бордовий, червоний, зелений). Передні поли оздоблювали аплікаціями зі шкіри та китицями. Подібні безрукавки були поширені по всій території Закарпатської Мараморощини[17].

Серед хустських, горінчівських долинян були поширені великі вовняні хустки, характерні для румун Рахівщини і Тячівщини. Хустки були великими, квадратними чи прямокутними. Розміри: 1 х 1,5 м, 0,8 х 1 м та інші. Виготовляли їх з білих або чорних вовняних ниток на ткацькому верстаті ("кроснах") таким чином, що на лицевій стороні утворювалися крючки у вигляді "букле". По периметру хустки наявні стряски. Такі хустки ще донедавна носили жінки в зимову пору, накинувши їх на плечі[18].

Цікаві дані ми дізналися від жительки с. Руська Мокра Чангарь Марії Петрівни, 1937 р. н. Зокрема, вона розповідала, що в 20–40-их рр. XX ст. жителі Руської Мокрої і окружних сіл ходили на базар до Солотвина, де купляли різний одяг (вуйоші, чоботи та інше взуття). Із слів пані Марії, саме з Солотвина в село був завезений своєрідний вид взуття – "капці". Це були сірі або білі плетені вовняні капці. По боках їх обшивали цупким сукном (відходи від пошиття холошнів, вуйошів). Дане сукно оздоблювали прошивними швами та смужками темно-синього або зеленого полотна. Підошвами служили дві-три пластинки з грубого домотканого полотна (у бідних – 2–3 пластинки з кори липи), які пришивали до основи капців. Зверху пришивали дватри плетені шнурочки, а з 20-их рр. XX ст. – фабричні стрічки. В таких капцях зимою ходили до церкви. Поширившись серед українського населення на поч. 20-их рр. XX ст. збереглись вони десь до кін. 50-их рр. XX ст. Потім їх замінило фабричне взуття[19].

Федір Потушняк до румунських впливів відносить оздоблення широких чоловічих штанів ("гатей") у нижній частині стрясками ("ройтами") та вишивкою виконаною білими нитками й вирізуванням. Мотиви вишивки як геометричні, так і рослинні. Наприклад, в Усть-Чорній "гаті" обшивали широкою смугою, так званим "великим узором" (румунські впливи). Подібне оздоблення "гатей" було поширеним й в долині р. Тереблі в сс. Угля, Кричево, Драгово, Теребля, Новобарово, Буштино, Вонігово, Стеблівка, Данилово та інших. Тут штанини кроїли з двох частин, які зшивали за допомогою шва ("цірки"). Між штанинами – ромбовидна вставка ("клин"). Обвід штанин досягав 100–130 см. У верхній частині гаті укріплювали плетеним із шести клечаних ниток "гачником", який вставляли у розпірку[20].

Одним із румунських впливів на народний одяг українців В.С.Зеленчук вважав шкіряні штани – "чьоаречь", що побутували у вівчарів Рахівщини та Тячівщини. Виготовляли подібні штани із декількох шматків зшитих овечих шкір хутром всередину. Їх крій не відрізнявся від сукняних штанів ("холошнів"). Шкіряні штани були типовим взірцем вбрання пастухів-вівчарів. Поширившись у серед. XIX ст., цей вид одягу до початку, у зв'язку із скороченням відгінного скотарства, практично повністю вийшов з ужитку. Наприкінці XX ст. шкіряні штани ("чьоареч") лише зрідка можна було зустріти у старожилів[21].

Є спільні риси і в зимових сукняних штанах та чоловічих буденних і святкових сорочках румун та українців. Особливістю румунської чоловічої сорочки є те, що її кроять із прямих шматків білого домотканого полотна. Вона має збірки навколо ошийника, прямо від якого починаються рукави. Давнім в оздобленні одягу був геометричний орнамент. Рослинний та зооморфний ста-

[17]Коцан В.В. Народний одяг українців пониззя р. Тереблі кінця XIX – першої половини XX ст. // Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія. Історія.– Ужгород, 2007.– Вип. 19.– С. 123.

[18]Фонди Закарпатського музею народної архітектури та побуту, інвентарний номер (далі ФЗМНАП ІН): Е 1665/490.

[19]Польовий матеріал зібраний у сс. Усть-Чорна, Руська Мокра Тячівського р-ну // Архів автора.

[20]Потушняк Ф. Русинський народний одяг // Зоря – Hajnal.– 1943.– С. 314; Коцан В.В. Народний одяг українців пониззя р. Тереблі кінця XIX – першої половини XX ст. // Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія. Історія.– Ужгород, 2007.– Вип. 19.– С. 124; Копинець Д. Буштино: народні умільці.– Ужгород, 2004.– С. 116.

[21]Зеленчук В.С. Костюм румынского населения Закарпатской области УРСР...– С. 73–74; Тиводар М.П. Традиційне скотарство Українських Карпат другої половини XIX – першої половини XX ст. (історико-етнологічне дослідження).– Ужгород, 1994.– С. 358.

ли поширюватись тільки з другої пол. XIX ст.[22]. Саме тут, ми можемо спостерігати зворотній процес запозичення. Зооморфні мотиви в оздобленні румунських сорочок – звірі та птахи – запозичені ними від українців й мають багато спільного. Так, в українських селах Мараморощини святкові сорочки, як і румунські, оздоблені білою декоративною вишивкою, виконаною технікою "гладь", а буденні – неяскравою кольоровою вишивкою. Взимку румуни носять штани, які схожі до українських (верховинських). Бокові шви штанів прикрашають чорною "тясьмою": українці – прямолінійним узором, румуни ж – характерними спіралями[23].

Серед долинян Мараморощини верхів'я річок Тересви та Тереблі побутував широкий шкіряний пояс "черес", який був поширений аж до 20-их рр. XX ст. Після Першої світової війни його було важко дістати. Пояс завозили із Румунії, тому він вже не так часто використовувався. Натомість з'являється простий ремінь на одну пряжку ("застібку").

Його оздоблюють круглими і ромбовидними закльопками. Шкіряний пояс "черес" (українці) та пояс "тісеу" (румуни) носили переважно молоді хлопці й чоловіки середнього віку у святкові дні. Він входив як невід'ємний атрибут в комплект одягу, що складався з короткої сорочки з широкими рукавами і широких коротких штанів. Зазвичай, пояс мав виглядати із-під сорочки. Ширина такого поясу сягала 20–30 см. Він був прикрашений трьома-чотирма пряжками, декількома рядками бляшок, декорований узорним тисненням й декоративними аплікаціями. В міру того, як виходила з моди коротка сорочка й замінялась довгою, з рукавами на манжети, втрачає своє значення й звичай ношення широкого шкіряного пояса. Поступово у вжиток входить шерстяний тканий пояс – червоного, бордового кольорів.

Крім румунських запозичань на формування традиційного народного вбрання долинян Мараморощини вплинули також й елементи угорського національного костюма. Проживаючи в єдиному етнічному просторі, перебуваючи у тісних контактах з угорцями, українці, звичайно, запозичали кращі зразки їх народної ноші.

На відміну від румун, в угорців українці Мараморощини більше запозичили з чоловічого костюму, кращі елементи якого гармонійно вписалися в чоловічий стрій долинян Закарпаття. Про красу угорського чоловічого костюму писало чимало дослідників, власне у самій Угорщині. Зокрема, етнограф, мистецтвознавець Коша Ласло у своїй роботі писав: "Народний одяг – це характер селян. Він разом із чардашем чи ліричною піснею репрезентує матеріальну культуру угорського народу. Та найбільше (більше ніж будь-де) вражає чоловічий одяг, своєю пишністю, величністю й народною специфікою"[24].

Перш за все, найбільший взаємозв'язок спостерігаємо у основних компонентах чоловічого вбрання: сорочках та штанах. Повсюдно на Мараморощині побутували святкові сорочки з елементами угорських впливів: широкі рукави з манжетами (без манжет), невеликий комір-стійка (пізніше відкидний), оздоблення передньої поли декоративними вертикальними складками уздовж розрізу й збирання середини передньої поли у широкі збірки за допомогою "планочки". Подібні сорочки зустрічаємо в долині річки Тереблі (села Хустщини і Тячівщини). Шились вони в основному з трьох піл, що зшивали за допомогою ручних або машинних швів. Крій вільний. На деяких сорочках сс. Буштино, Вонігово, Кричево, Угля, Новобарово на плечах пришивали "опліччя". Рукави довгі, широкі, морщені біля горловини та манжет (Іл. 7).

Під рукавами наявні квадратні клини ("розтічки"). Іноді манжети та ошийник подібних сорочок оздоблювали вишивкою білими шовковими нитками. Основний же акцент тут звертається на оздоблення передньої поли вздовж розрізу. Окрасою даної частини сорочки є декоративні вертикальні складки ("ранци" – угорська назва) й вертикальні смуги з ажурних "зубчиків", утворених шляхом загинання й вирізування полотна. В сорочках більш заможних чоловіків центральну орнаментальну композицію доповнює вишивка

[22] Румынское народное искусство.– Бухарест, 1955.– С. 26.

[23] Полянская Е.В. О сходстве и взаимовлиянии в одежде различных етнических групп Закарпатья // Карпатский сборник.– Москва, 1976.– С. 66.

[24] Коша Л. Чиї ви сини? Огляд угорської етнографії.– Ніредьгаза, 2002.– С. 139–140.



Іл. 7. Чоловіча сорочка із сіл Мараморощини, оздоблена вертикальними складками "ранцами".



Іл. 8. Чоловіча святкова сорочка, знайдена в с. Дубове Тячівського р-ну у Михальчик Василини Федорівни.

рослинного характеру, виконана білими нитками, а на поч. ХХ ст. – червоними та синіми[25].

Цікавими деталями оздоблення і крою відзначились весільні сорочки жителів Мараморощини. Їх крій був запозичений в угорців та румун. Тут ми можемо спостерігати взаємозв'язок трьох етнічних спільнот: українців, угорців та румун. У них у всіх особливістю весільних сорочок був широкий крій рукавів – ширина дорівнювала довжині. Рукав кроїли з трьох шматків полотна (або цільнокроєний), біля плеча збирали у складки. Полянська О.В., даючи характеристику угорського чоловічого костюму, зазначала, що рукави весільних сорочок у чоловіків дуже широкі. Вони розвіюються на вітрі, і тому ця сорочка у народі прозвана "лобогош інг", що означає розвіюватися, майоріти. Рукави цих сорочок викінчувались вирізуванням, яке обшивали білими нитками, а на поч. ХХ ст. їх замінили червоними і синіми, подекуди й кольоровими. Крім вирізування, рукави цих сорочок оздоблювали орнаментальною композицією у вигляді двох смуг, що компонувались із різних мотивів: геометричні фігури, квіти, пташки[26] (Іл. 8).

Як уже було сказано, подібні сорочки спостерігаємо й у долинян Закарпаття. Зокрема, у липні 2007 р. нами було виявлено подібну сорочку у жительки с. Дубове Тячівського р-ну Михальчик Василини Федорівни. Пошита вона з домотканого полотна у перекидку. Має круглий виріз горловини, що плавно переходить у поздовжній розріз, невеликий комір-стійку. Комір та пазуха оздоблені вишивкою та вирізуванням. Під коміром сорочка застібується на плетені білі шнурочки з п'ятьма китицями на кінцях. На плечиках наявна мережка та вишивка, виконана технікою "зайгля", "вирізування" та кольоровими вкрапленнями вишивки "хрестиком". Рукави широкі, цільнокроєні, морщені у верхній частині, без манжет. Шов та обвід рукавів оздоблені білою мережкою, вирізуванням та обмітуванням у вигляді квіток та скісних хрестів, що чергуються. Внутрішня площина квіток за компонована кольоровими вкрапленнями у вигляді дрібних чотирипелюсткових "руж"[27].



Іл. 9. Хлопці в платах "китиминь".

У селах верхів'я річки Тересви одягали широкі штани без збірок, запозичені в угорців. Раніше знизу такі штани мали китиці, а на поч. ХХ ст. лише стряски. На штанах робили "гачник" (шнурок), який просовували між загинки ("збірки") (Іл. 9). Ще одним елементом запозиченим від угорців жителями долин рік Тереблі та Тересви був прямокутний фартух (угорська назва – "китинь"). Він був доповненням до чоловічого одягу. Побутували фартухи буденні і недільні, які носили хлопці на свята. Мотиви вишивки на них мали локальні особливості. Серед основних: айстра, варіації на теми різних птахів, головним чином голубів. Кольорова гама – ритмічна зміна червоного і синього кольорів. На правому боці фартуха, за пояс засовували китицю із штучних квітів, наречені ще на лівому боці мали білу хустину, на якій були вишиті троянди або інші квіти. Хустка у даному випадку – це подарунок нареченої. Вся площина фартуха заповнена різнокольорови-

[25] ФЗМНАП: 11227/4349; Коцан В.В. Народний одяг українців пониззя р. Тереблі кінця XIX – першої половини ХХ ст. // Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія. Історія.– Ужгород, 2007.– Вип. 19.– С. 123–124.

[26] Полянська О.В. Оздоблення народного одягу угорців та румун Закарпатської області // Архів Закарпатського музею народної архітектури та побуту.– С. 6.

[27] Польовий матеріал зібраний у с. Дубове Тячівського р-ну // Архів автора.

ми квітами: трояндами, конваліями, тюльпанами. Серед угорців Закарпаття характерним було ставлення до кольорів. Чорний колір означає життєдайну землю, червоний – літо, радість, синій – знак туги, жалю, зелений – надії[28].

У давнину фартуху приписували магічну функцію – забезпечувати продовження чоловічого роду, а його переважаючий червоний колір виконував ще й еротичну функцію. Як відомо, чоловічий костюм в одязі східнослов'янських народів мав значення тільки як частина виробничого одягу. Однак виняток становили села Закарпаття, де носили широкий білий домотканий фартух, оздоблений вишивкою рослинного характеру[29].

В українців Закарпаття побутував сірак із коміром-стійкою, аналог угорського "сюра". Сірак носили лише чоловіки. Подібність українського сірака й угорського сюра прослідковується у способі їх ношення. Їх накидали на плечі і тому рукави не мали практичного застосування. Як сірак, так і сюр були обов'язковим компонентом святкового і обрядового одягу селян на протязі всього життя. Угорців навіть хоронили у "сюрі".

У селах Тячівського р-ну, де поряд з українцями проживали й угорці, був розповсюджений цікавий звичай, пов'язаний з сіраком. Без сірака вважалося непристойно свататися до дівчини, оскільки за звичаєм було прийнято залишити свій сірак у хаті дівчини. Наступного дня парубок мав прийти за ним. Якщо він знаходив його на ганку, то це означало відмову дівчини та її батьків. Коли ж сірак залишався в хаті молодої, це означало, що дівчина погоджується вийти за нього заміж, а її батьки дають на це згоду. У такому випадку хлопець може засилати сватів[30].

Угорський етнограф М.Кресс вивчав і описував історію виникнення національного одягу угорців, багато оздобленого аплікаціями та вишивкою. Він, зокрема, заперечує запозичення українцями в угорців виготовлення кептаря (сірака). Однак автор наголошує на певні взаємовпливи в оздобленні сірака, формі орнаменту, техніці виконання[31].

Найпоширенішим верхнім зимовим одягом незаможних селян Мараморощини був "реклик" (уйош), на якому прослідковуються елементи угорської "шуби". Їх виготовляли з чорного або сірого сукна. Угорці оздоблювали червоним вельветом, а українці – чорним або зеленим грубим полотном. Застібується реклик на ґудзики ("гомби").

Угорські запозичення в жіночому народному костюмі Закарпаття прослідковуємо на прикладі весільних вінків, святкових обрядових хусток, фартухів ("платів") й суконь, збираних у складки.

Одним із елементів взаємовпливів в жіночому народному костюмі угорців та українців Закарпаття є вплив у святкових вінках. Так, угорки носили "парту" – картонний обруч, обтягнутий червоним атласом і прикрашений галунами, штучними польовими квітами, колоссям, намистом. Ззаду до нього прикріпляли різнокольорові стрічки[32].

Силует цього вінка схожий на вінки українок долини р. Тереблі. Тут їх виготовляли із кори липи чи дроту, обшивали полотном і прикрашали різнокольоровим бісером, дзеркальцями, а в нижній частині вінка могли вішати один або два ряди монет ("гусошів" – угорська назва). Декілька таких вінків зберігається в Закарпатському музеї народної архітектури та побуту в Ужгороді та Етнографічному музеї пониззя річки Тереблі у селищі Буштино. Подібні вінки носили дівчата починаючи з 7–8-ми років на храмові свята ("отпусти")[33].

В селах Тереблянської долини в комплект обрядового жіночого костюму (на "отпусти") входила хустка ("шеринка"). Спосіб її ношення запозичено в угорських селах із с. Вишково Хустського р-ну. Хустка накивувалась на плечі й перехрещувалася на грудях, зав'язувалась ззаду, рідше по бо-

[28] Краевое искусство Венгрии.– Будапешт, 1971.– С. 78.

[29] Маслова Г.С. Народная одежда русских, украинцев, белорусов в XIX – начале XX вв. // Восточнословянский этнографический сборник.– Москва, 1956.– С. 594.

[30] Полянська О.В. Оздоблення народного одягу угорців та румун Закарпатської області...– С. 10; Коприва А. Угорська вишивка на території Закарпаття // Народна Творчість та Етнографія.– 2003.– № 1–2.– С. 88.

[31] Кресс М. Угорський народний костюм – накидка "цифрасюр"// Etnographia.– 1949.– LX.– 1–4 szöm.– С. 107.

[32] ФЗМНАП: 11265/4387.

[33] Коцан В.В. Народний одяг українців пониззя р. Тереблі кінця XIX – першої половини XX ст. // Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія. Історія.– Ужгород, 2007.– Вип. 19.– С. 122.

кам. На "отпуст" одягали білу фабричну сорочку, "шеринку" навхрест. В деяких селах "шеринку" перекидували через плече, а навхрест її зав'язували стрічку ("пантлик"), що застібувався на плетені "копчі". Поверх сорочки носили білий плат, оздоблений горизонтальними смугами "пантликами". Найчастіше селяни Тереблянської долини на "отпусти" ходили в Боронявський монастир, що на Хустщині, або ж в Марія-Повчанський монастир (Угорщина).

На поч. XX ст. у долинян Мараморощини почали з'являтись фартухи ("плати") з покупного матеріалу, вже поширеного в угорців. Шили їх із суцільного шматка матерії різних кольорів. Внутрішня площина плату заповнена різноманітними квітами ("косичками"). В нижній частині плат оздоблювали загинками ("гайташами"), стрічками ("пантликами") та мереживом.

За пояском, пришитим до верхньої частини плату можна було визначити з якого села жінка. Так, наприклад, плати з Буштина, Новобарова, Кричева мали пояски із зрізаними у формі трикутника кінцями, а плати із Бедевлі, Тересви, Дубового – пояси із прямими кінцями, до яких пришивались плетені шнурочки. За їх допомогою зав'язувався плат[34].

Таким чином, ми розглянули основні елементи запозичань та взаємовпливів в народному вбранні українців, румун та угорців Закарпаття. Висвітлений нами польовий матеріал і літературні джерела дають нам можливість проаналізувати закономірності побутування, межі поширення взаємовпливів у крої, способі виготовлення, елементах оздоблення одягу трьох етнічних спільнот.

В умовах Закарпаття, де люди різних національностей віками спілкувались як у праці, так і в дозвіллі, взаємовплив культури, народного мистецтва цих національностей спостерігається в різних аспектах. Таке багатоетнічне спілкування, звичайно, не могло не відбитись і на такому виді народної творчості, як одяг, в його загальному силуеті, колориті, способі оздоблення, орнаментиці, окремих художніх елементах.

Найпомітніші впливи різних етнічних художніх елементів одягу позначились в прикордонних смугах. Типові елементи румунського народного одягу, зокрема, квадратний виріз горловини на жіночих сорочках, спосіб збирання рукавів у своєрідні складки "фидриші", спостерігаємо й на українських сорочках, що побутують від с. Великий Бичків до пониззя р. Тереблі і Тиси. Тут подібні сорочки називаються "волоськими". Овчинна безрукавка – "бондиця" – компонент румунського вбрання – викроюється як українська "бунда", оздоблена аплікаціями та вишивкою рослинного характеру. Крім того, певні елементи запозичань українців у румун бачимо на прикладі великих вовняних хусток, своєрідного виду взуття – "капців", елементи оздоблення чоловічих штанів "гатів", шкіряних штанах "чоаречь", шкіряних поясах (українська назва – "черес", румун – "тісеу").

До угорських запозичань, насамперед, відносимо елементи оздоблення чоловічого вбрання. Перш за все це стосується основних компонентів чоловічого строю – сорочок та штанів. Сорочки угорців з широкими довгими рукавами без манжет, оздоблені вирізуванням і вишивкою білими нитками спостерігаємо й серед українців долини рік Тереблі й Тересви. Одним із основних елементів запозичань в угорців був вишиваний фартух, який чоловіки одягали поверх штанів. Взаємовпливи відбувалися і в обрядах та звичаях, пов'язаних з одягом. Так, у Тячівському р-ні, де поряд з українцями проживали угорці, був розповсюджений цікавий звичай, пов'язаний із сіраком. Українцями Мараморощини була також запозичена типова для угорців техніка вишивки "гладдю". Багатство орнаментальних мотивів та їх колористичне вирішення свідчать про винахідливість і кмітливість жінок.

Нарешті, хотілося би відмітити, що елементи взаємовпливів народного одягу різних етнічних груп краю посилились ближче до серед. XX ст. Стирання граней між прошарками суспільства, розвиток народного мистецтва сприяли розвитку загальних рис культури, моралі, побуту різних національностей, подальшому зміцненню довіри, дружби між ними.

[34]ФЗМНАП: 11238/4360; Польовий матеріал зібраний у с. Буштино Тячівського р-ну // Архів автора.

Статті



Михайло ХУДАШ

ІЗ МОЇХ СПОГАДІВ ПРО ДОКТОРА ФІЛОЛОГІЧНИХ НАУК, ПРОФЕСОРА Г.Ф.ШИЛА

(до 100-річчя з дня народження)

Mykhailo KHUDASH. From my Reminiscences of G.F.Shylo, Phil.Dr, Prof. (In 100th Anniversary of Birth).

Познайомився я з Г.Ф.Шилом ще у свої студентські роки (1946–1950), коли був студентом-філологом Львівського державного педінституту, а Гаврило Федорович, десь з 1947 р., був спочатку старшим викладачем, а згодом доцентом кафедри української мови. На нашому курсі він не викладав, тому жодних ближчих контактів з ним у той час я не мав. Тож знав його, можна сказати, лише з зовнішнього вигляду, та ще знав, що він викладач старослов'янської мови. Ближче і безпосередньо познайомився я з Г.Ф.Шилом лише в жовтні 1954 р., коли почав навчатися в аспірантурі при кафедрі української мови цього ж інституту, на якій він тоді продовжував працювати на посаді доцента. З того часу, ще з моїх аспірантських років, між нами склалися досить тісні взаємно доброзичливі довготривалі відносини, хоч між нами була велика різниця в літах, а в той час ще й у службовому становищі.

А зблизила мене з Г.Ф.Шилом ще на початку мого першого року навчання в аспірантурі дуже важлива і пам'ятна в моєму житті подія, якою було обрання мною теми кандидатської дисертації та затвердження її на засіданні кафедри, а згодом і на Вченій раді. Ще в студентські роки я захопився українською старовиною, палеографією і читанням давніх рукописних текстів та стародруків. Тож, коли нам, аспірантам, було запропоновано разом із своїм науковим керівником, доцентом Б.В.Кобилянським, подумати над обранням тем своїх кандидатських дисертацій, я твердо і безповоротно вирішив обрати своєю темою якесь питання з найменш дослідженої на той час ділянки українського мовознавства, а саме з історичної лексикології. У цьому мене гаряче підтримав завідувач кафедри – доцент Ф.Є.Ткач, який і сам тоді досліджував цю ділянку українського мовознавства і навіть захистив на цю тему кандидатську дисертацію. Однак, несподівано для мене, цій темі явно спротивився мій науковий керівник – доцент Б.В.Кобилянський. А спротивився не тому, що вважав її неактуальною, а тому, що, як про це відверто заявив, не вважав себе стосовно цієї теми достатньо компетентним науковим керівником. Натомість запропонував мені тему з української діалектології, зокрема звернув мою увагу на малодосліджені західнополіські та південноволинські говірки. Ось тут мені на допомогу несподівано і прийшов Гаврило Федорович із своїм, властивим йому прагматичним поглядом на всяку справу.

Після засідання кафедри, на якому мені відвели якийсь час на роздуми над темою, він підійшов до мене і дружньо запропонував мені цю свою прагматичну, але, як мені видалося, цілком слушну і доброзичливу пораду приблизно такого змісту: "Ви обрали собі для кандидатської дисертації дуже вдалу тему і щиро раджу вам у ніякому разі від неї не відступати. Її треба тільки відповідно сформулювати, обмежити тематично, джерельно і хронологічно. А матеріалу до неї тут у нас у Львові хоч греблю гати. І не потрібно вам буде їздити за цим матеріалом кудись по Поліссі чи Волині за сотні кілометрів. Аспірантура триває три роки. За цей час ви повинні будете здати щось чотири кандидатських іспити, а на це піде відповідний час. Я, як діалектолог, знаю, який той діалектологічний хліб. Якщо б ви навіть устигли зібрати цей досліджуваний діалектний матеріал, то написати дисертацію у відведений вам аспірантський строк ніяк не встигнете. А там, після аспірантури, пошлють вас десь викладати, отже треба буде готувати лекції, тож кандидатську дисертацію будете писати аж до сивого волосся".

Але і це ще не все. Тут же Гаврило Федорович сказав мені, що в даний час працює над збиранням історичного лінгвістичного матеріалу до своїх діалектологічних студій у Львівському центральному державному історичному архіві, тож порадив мені виробити собі допуск до фондів цього архіву, а там він познайомить мене з директором та з описами фондів багатьох староукраїнських історичних документів. Я з великою радістю

і вдячністю прийняв це його ласкаве запрошення. А десь через два тижні мав уже остаточно сформульовану тему своєї кандидатської дисертації "Лексика українських ділових документів кін. XVI – поч. XVII ст. (на матеріалах Львівського Ставропігійського братства)", працю над якою завершив у визначений мені аспірантський строк і яка в 1961 р. була опублікована як перша в історії українського мовознавства друкована монографія з української історичної лексикології та яку я у цьому ж році захистив як кандидатську дисертацію.

Після завершення своєї докторської дисертації Гаврило Федорович уже не відвідував архіву. Я зустрічався з ним лише на засіданнях кафедри, факультетських чи загальноінститутських зборах та відкритих лекціях викладачів, на яких обов'язковою була також присутність і аспірантів. Отож згадувати щось про Г.Ф.Шила як про викладача не можу, оскільки, як собі пригадую, був усього на одній його відкритій парі із старослов'янської мови, що надто мало для якоїсь загальної оцінки. На засіданнях кафедри, зокрема при обговоренні якихось наукових питань, він був лише в міру активний. Запам'ятався мені з того часу як вельми скромна, інтелігентна і доброзичлива людина, хоча добре пам'ятаю і те, що на цих засіданнях кафедри міг деколи не без емоцій сприймати критичні зауваги у свою адресу, часом навіть коли вони, на мій погляд, були і слушними. Це траплялося, зокрема, при обговоренні на кафедрі його планових наукових праць, докторської дисертації "Південно-західні говори УРСР на північ від Дністра", яку згодом він оформив як окрему монографію і в 1957 р. видав за свій кошт, а в 1962 р. у Ленінграді успішно захистив.

Мої близькі контакти з Г.Ф.Шилом на якийсь час припинилися, коли в 1957 р., після закінчення аспірантури, я став працювати молодшим науковим співробітником відділу мовознавства Інституту суспільних наук АН УРСР, а після переведення Львівського державного педінституту в 1959 р. у Дрогобич і злиття його з Дрогобицьким державним педінститутом, Г.Ф.Шило став працювати на кафедрі української мови цього, вже Дрогобицького педінституту, а, після захисту докторської дисертації та присвоєння йому звання професора, в 1962 р. став завідувачем цієї кафедри.

Мої близькі контакти з Г.Ф.Шилом поновилися у 80-их рр. XX ст., коли ВАК'ом СРСР ми були затверджені членами спеціалізованої вченої ради із захисту докторських дисертацій з українського мовознавства при Ужгородському державному університеті. Членами цієї ради ми були продовж ряду років, аж до її розформування цим же ВАК'ом. Про цю вчену раду, її членів я вже мав нагоду писати в своїх спогадах про одного з її членів – доктора філологічних наук, професора І.І.Ковалика[1]. Тому тут не буду повторювати тих відомостей, про які там уже писав. Лаконічно зупинюся лише на деяких фрагментах своїх спогадів безпосередньо про Гаврила Федоровича.

Отож насамперед відзначу, що Г.Ф.Шило хоча і працював завідувачем кафедри української мови Дрогобицького державного педінституту, все ж фактично мешкав у Львові. Так само у Львові мешкав І.І.Ковалик, який у той час працював на цій же кафедрі в Дрогобичі консультантом. Тож, як львів'яни, і в Ужгород, і з Ужгорода ми завжди їхали разом, а в Ужгороді разом влаштовувалися і в готелі. Однак у готелі нам завжди бронювали двоособові номери. Іван Іванович Ковалик якось домовився про одноособовий номер, а ми з Гаврилом Федоровичем задовольнялися і двоособовим. Особливо цим був задоволений Гаврило Федорович, бо, як сам мені колись признався, як співмешканець я імпоную йому тим, що у сні не хроплю і до мене, як давно знайомого, він має повну довіру, щоб поділитися думками. Отож, бувало, ми, особливо перед сном, вели довгі розмови на різні теми. Переважно якийсь замкнутий у собі, мовчазливий, Гаврило Федорович мов би оживав і часом міг навіть поділитися зі мною відомостями про себе особисто, з якими далеко не кожен захотів би з кимось ділитися. Так, для прикладу, розповів мені навіть на яку суму має на ощадній книжці заощаджень та що ще не вирішив, кому ці заощадження переказати в заповіті – дочці чи зятеві, бо любить цього зятя як рідного сина. Дуже жаль, що цей його зять, як довідався я від його дочки Оксани Гаврилівни, трагічно загинув. З відомих причин пропала, мабуть, і ця, досить значна, як на ті часи, сума його заощаджень, а, втім, збирав він її, як я це помічав, відказуючи собі нераз і в чомусь необхідному. Але що найбільш цікаво, ще в цей час

[1]Див.: Худаш М. Світла пам'ять про вченого // Збірник праць і матеріалів на пошану професора Івана Ковалика.– Львів, 2003.– С. 182–188.

тоталітаризму, розповів мені якось Г.Ф.Шило і про те, що, повернувшись у 1939 р. з Варшави, де працював асистентом кафедри славістики Варшавського університету, у Рівне, не сприйняв радянської влади й дійсності і, при відступі німецьких окупаційних військ, вирішив емігрувати на Захід. Проте, не вдалося йому це, бо встиг добратися лише до Турки (Львівська обл.), де його наздогнали радянські війська і йому з великим трудом удалося звідтам вибратись та уникнути арешту органами НКВД. Вислухавши це, я запитав його: "Ви що, Гавриле Федоровичу, пишете це і в автобіографії?". На що почув відповідь: "Ага, нема дурних". "То, – запитую, – навіщо мені про це розповідаєте?". На що почув відповідь: "Бо вас давно знаю і вам довіряю". Розповідав мені Гаврило Федорович і про різні свої негаразди, про важку недугу дружини, про проблеми з друкуванням своїх праць, про свої конфлікти в інституті тощо. Торкалися ми і різних наукових проблем.

На засіданнях спеціалізованої вченої ради Г.Ф.Шило, як її член, був досить активним. Недивлячись на свій у той час уже поважний вік і підірваний стан здоров'я, він не пропустив жодного засідання Вченої ради. До здобувачів ученого ступеня завжди ставився толерантно, брав активну участь в обговоренні.

Пишучи ці спогади, не можу не згадати, що, наскільки мене не зраджує пам'ять, десь у 1982 р. Гаврило Федорович звернувся до мене з проханням ознайомитися з його працею "Словник українських говорів Наддністрянщини" і дати про нього свій відгук з рекомендацією до друку. Цей словник я вичитував десь два місяці. Моїх зауважень було чимало. Гаврило Федорович подякував мені за них і пообіцяв їх урахувати. Але чи урахував – я не цікавився. Старанням Інституту українознавства НАН України, при фінансовій підтримці Наукового товариства ім. Шевченка в Америці, цей словник, під редакцією д. ф. н., проф. Л.Полюги та к. ф. н. Н.Хобзей, був опублікований аж у 2008 р. На його титульній сторінці значиться: Інститут українознавства ім. І.Крип'якевича Академії наук України, Наукове товариство ім. Шевченка в Америці. Гаврило Шило. Наддністрянський регіональний словник.– Львів; Нью-Йорк, 2008.– 288 с. Цей, гарно виданий словник, ласкаво подарували мені його редактори та дочка Г.Ф.Шила Оксана Гаврилівна.

Нові видання



Молинь В.Д., Молинь І.Р. Микола Тимків (присвята 100-літньому ювілею майстра).– Косів: Писаний Камінь, 2009.– 28 с.: іл.

Гуцульський регіон України продовжує постачати історію українського національного мистецтва непересічними індивідуальностями в різних галузях народної творчості. Ще недавно ім'я Миколи Тимківа (1909-1985) згадувалося в числі живих практиків мистецтва, сьогодні ж воно поглиблює розуміння цілого історико-культурного феномена – косівської школи різьбярства. Автори-упорядники видання, присвяченого 100-ліття від дня його народження, зуміли вперше систематизувати велику творчу спадщину народного майстра, пов'язавши її з активною громадською діяльністю М.П.Тимківа. Незважаючи на невеликий об'єм видання і максимально стислий нарис життя і творчості митця в такий спосіб починає вшановуватися носій ще одного досвіду традиційної естетичної культури українців.

Після короткого переднього слова Івана Кочержука, голови Косівської регіональної організації Національної спілки художників України, друкується основний текст Валентини та Івана Молинів – "Микола Тимків – майстер широкого творчого діапазону", в якому подається прискіплива творча біографія М.П.Тимківа з наведенням цінного документа – свідоцтва, виданого Миколі Тимківу про закінчення навчання у приватній школі-майстерні Василя Девдюка у с. Старий Косів (1924-1927). Услід друкується світлина з родинного архіву – "М.Тимків з майстрами. Косів, 1928", а також корпус фоторепродукцій його основних творів. Цю частину видання завершують дві документальні світлини, на яких М.П.Тимків стоїть серед членів своєї родини, а також репортажний знімок з науково-практичної конференції, присвяченої століттю від дня народження визначного майстра.

Видання, зверстане у форматі невеликого альбому, збагачує історіографію такого шанованого у світі явища, як косівська школа різьбярства. З її появою можна очікувати поглиблення зацікавлення цим феноменом науковців як в Україні, так і поза її межами.

Роман ЯЦІВ

тоталітаризму, розповів мені якось Г.Ф.Шило і про те, що, повернувшись у 1939 р. з Варшави, де працював асистентом кафедри славістики Варшавського університету, у Рівне, не сприйняв радянської влади й дійсності і, при відступі німецьких окупаційних військ, вирішив емігрувати на Захід. Проте, не вдалося йому це, бо встиг добратися лише до Турки (Львівська обл.), де його наздогнали радянські війська і йому з великим трудом удалося звідтам вибратись та уникнути арешту органами НКВД. Вислухавши це, я запитав його: "Ви що, Гавриле Федоровичу, пишете це і в автобіографії?". На що почув відповідь: "Ага, нема дурних". "То, – запитую, – навіщо мені про це розповідаєте?". На що почув відповідь: "Бо вас давно знаю і вам довіряю". Розповідав мені Гаврило Федорович і про різні свої негаразди, про важку недугу дружини, про проблеми з друкуванням своїх праць, про свої конфлікти в інституті тощо. Торкалися ми і різних наукових проблем.

На засіданнях спеціалізованої вченої ради Г.Ф.Шило, як її член, був досить активним. Недивлячись на свій у той час уже поважний вік і підірваний стан здоров'я, він не пропустив жодного засідання Вченої ради. До здобувачів ученого ступеня завжди ставився толерантно, брав активну участь в обговоренні.

Пишучи ці спогади, не можу не згадати, що, наскільки мене не зраджує пам'ять, десь у 1982 р. Гаврило Федорович звернувся до мене з проханням ознайомитися з його працею "Словник українських говорів Наддністрянщини" і дати про нього свій відгук з рекомендацією до друку. Цей словник я вичитував десь два місяці. Моїх зауважень було чимало. Гаврило Федорович подякував мені за них і пообіцяв їх урахувати. Але чи урахував – я не цікавився. Старанням Інституту українознавства НАН України, при фінансовій підтримці Наукового товариства ім. Шевченка в Америці, цей словник, під редакцією д. ф. н., проф. Л.Полюги та к. ф. н. Н.Хобзей, був опублікований аж у 2008 р. На його титульній сторінці значиться: Інститут українознавства ім. І.Крип'якевича Академії наук України, Наукове товариство ім. Шевченка в Америці. Гаврило Шило. Наддністрянський регіональний словник.– Львів; Нью-Йорк, 2008.– 288 с. Цей, гарно виданий словник, ласкаво подарували мені його редактори та дочка Г.Ф.Шила Оксана Гаврилівна.

Нові видання



Молинь В.Д., Молинь І.Р. Микола Тимків (присвята 100-літньому ювілею майстра).– Косів: Писаний Камінь, 2009.– 28 с.: іл.

Гуцульський регіон України продовжує постачати історію українського національного мистецтва непересічними індивідуальностями в різних галузях народної творчості. Ще недавно ім'я Миколи Тимківа (1909-1985) згадувалося в числі живих практиків мистецтва, сьогодні ж воно поглиблює розуміння цілого історико-культурного феномена – косівської школи різьбярства. Автори-упорядники видання, присвяченого 100-ліття від дня його народження, зуміли вперше систематизувати велику творчу спадщину народного майстра, пов'язавши її з активною громадською діяльністю М.П.Тимківа. Незважаючи на невеликий об'єм видання і максимально стислий нарис життя і творчості митця в такий спосіб починає вшановуватися носій ще одного досвіду традиційної естетичної культури українців.

Після короткого переднього слова Івана Кочержука, голови Косівської регіональної організації Національної спілки художників України, друкується основний текст Валентини та Івана Молинів – "Микола Тимків – майстер широкого творчого діапазону", в якому подається прискіплива творча біографія М.П.Тимківа з наведенням цінного документа – свідоцтва, виданого Миколі Тимківу про закінчення навчання у приватній школі-майстерні Василя Девдюка у с. Старий Косів (1924-1927). Услід друкується світлина з родинного архіву – "М.Тимків з майстрами. Косів, 1928", а також корпус фоторепродукцій його основних творів. Цю частину видання завершують дві документальні світлини, на яких М.П.Тимків стоїть серед членів своєї родини, а також репортажний знімок з науково-практичної конференції, присвяченої століттю від дня народження визначного майстра.

Видання, зверстане у форматі невеликого альбому, збагачує історіографію такого шанованого у світі явища, як косівська школа різьбярства. З її появою можна очікувати поглиблення зацікавлення цим феноменом науковців як в Україні, так і поза її межами.

Роман ЯЦІВ

Статті



Андрій КОРНЄВ

СЕМІОТИЧНІ КОДИ У НАЦІОНАЛЬНОМУ ПІСЕННОМУ ФОЛЬКЛОРІ В КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ: ДОБА ХМЕЛЬНИЦЬКОГО

Andrii KORNEV. Semiotic Codes at National Song Folklore in the Context of Culturological Studies: Khmelnytsky Era.

Знайомство з проблематикою наукового пошуку, присвяченого відбиттю подій національної революції XVII ст. в українському фольклорі, зокрема пісенному, виявляє значну специфіку цього джерела, перш за все у культурологічному плані. Вона полягає в тому, що події Хмельниччини, відбиті у фольклорі, знаходяться одразу в двох площинах – історичній та міфологічній. Отже перед дослідником постає особливий культурно-історичний часопростір, базований на засадах народної поетики та епічному підґрунті.

В ході комплексного аналізу фактографії за допомогою різних галузей гуманітарної науки – історії, філології та фольклористики, теорії культури, вдалося з'ясувати наступне: починаючи з перших доробків у царині українського фольклору, пізня пісенна епіка розглядалася переважно в історичній площині із застосуванням історико-порівняльного методу[1]. До цього першорядного завдання долучалися інші підходи та методи[2]. Отже, наукові дискусії тривали навколо питання історизму відповідних дум або історичних пісень, їх відповідності реальним подіям, географічним (просторовим) та часовим координатам. Семіотичний аналіз не передбачався подібними дослідженнями, а якщо і виникав, то фрагментарно, у своєрідному "надлишку"[3].

Між тим в історичній пісенній епіці, так само, як і в інших видах і жанрах пісенного фольклору, одним із найважливіших чинників змістовної та емоціональної побудови тексту, є символічний ряд чи семантичні тропи (коди), обумовлені народною свідомістю. Ще одним важливим елементом історичної пісенної епіки є наголос на особистостях. Більшість текстів присвячена справжнім постатям народно-визвольної боротьби: Богданові Хмельницькому і козацьким полковникам. Оскільки історизм цих діячів не підлягає сумніву, окремі невідповідні реаліям деталі, наприклад, вигадані обставини загибелі Кривоноса чи Морозенка, залишилися поза увагою науковців або піддавалися критиці саме в силу "не історичності" згаданих епізодів. Однак у своєрідному семіотичному просторі пісенної епіки виникнення подіб-

[1]Лисовскій А.Н. Опыт изученія малорусских дум.– Полтава: Типографія Губернскаго Правленія, 1890; Житецкий П. Мысли о народных малорусских думах.– К.: Типографія Корчак-Новицкого, 1893; Сумцов Н. Заметки о малорусских думах и духовных виршах // Этнографические обозрения.– Кн. XXIV.– Москва, 1895; Перетц В.Н. Малорусскія вирши и пісні в записях XVI-XVIII вв.– СПб.: Типография императорской Академии наук, 1899; Франко І. Студії над українськими народними піснями // Зібрання творів: у 50-ти томах.– Т. 43.– К.: Наук. Думка, 1986; Колесса Ф.М. Українські народні думи.– Львів: Просвіта, 1920; Грушевська К. До питання про історизм в українських народних думах // Родовід.– 1998.– № 1.– С. 12.; Кирдан Б.П. Украинские народные думы.– Москва: Наука, 1962; Мельник В.М. Історична правдивість фольклору.– Львів: Львівський університет, 1968; Плісецький М. Українські народні думи. Сюжети і образи.– К.: Кобза, 1994.

[2]Мишанич С.В. Принципи наукового видання повного зібрання українських народних дум // Народна Творчість та Етнографія.– 1989.– № 5.– С. 42-45; Гарасим Я. Культурно-історична школа в українській фольклористиці.– Львів: Вид-во Львівського університету, 1999; Дмитренко М. Актуальні проблеми сучасної фольклористики: досвід і перспективи // Матеріали до української етнології: Зб. н. пр.– В. 2 (5).– К.: ІМФЕ, 2002.– С. 369-371.

[3]Гомін Л. [Королевич Л.Д.] Визвольна війна 1648-1654 рр. у народній творчості.– К.: Радянська Школа, 1960; Дей О.І. Сторінки з історії української фольклористики.– К.: Наук. Думка, 1975; Гриця С.Й. Мелос української народної епіки.– К.: Наук. Думка, 1979; Грабович О. Думи, як символічний код переказу культурних цінностей // Родовід.– 1993.– № 5.– С. 30-36; Кононенко Н. Епос та плач: провитоки української думи // Родовід.– 1993.– № 6.– С. 27-30.

них невідповідностей реальному перебігу подій, не випадкове і має своє пояснення.

Застосування семіотичного аналізу дозволяє розглянути видатні історичні постаті визвольної боротьби, в символічному вимірі фольклорних творів, у площині "картини світу" і відповідним їй ментальним характеристикам. Так, епічне протистояння, характерне для фольклорних творів часів визвольних змагань, обумовлює чітку дуальність, розподіляючи весь світ на "чужих" та "своїх". Характеристики перших знаходяться в тісному зв'язку із другими, і навпаки. Вивчаючі протистояння, певною мірою ми наближаємося до реконструкції "колективного позасвідомого" українського населення в умовах Речі Посполитої XVII ст., з огляду на ці дві категорії, виявляючи мотивації у ставленні української спільноти до "чужих", враховуючи релігійні, соціальні, політичні аспекти. Така постановка проблеми була фактично табуйована за радянських часів, і тільки в останні роки стали виходити поодинокі дослідження, здатні на неупереджений погляд щодо непростих міжетнічних та міжконфесійних відносин на українських територіях у відповідний період[4].

Зокрема категорія "чужі" в конкретних історичних обставинах, на нашу думку, не є монолітною. Навіть негативні характеристики дозволяють розрізнити нюанси у відношенні до представників різних етносів, і, певною мірою, культур: євреїв, поляків, татар, росіян. Остаточне визначення цих відмінностей на матеріалі пісенної епіки, поки немає аналогів у сучасній вітчизняній науці і розроблялася автором цієї статті у ряді попередніх публікацій[5]. Отримані в ході дослідження основного масиву пісенної епіки[6] (яка

[4]Донченко Л.О. Деякі аспекти суспільно-психологічного відображення та генези національної самосвідомості українців у XVIII ст. в контексті історичної пам'яті про Хмельниччину // Українська козацька держава: Витоки та шляхи історичного розвитку (матеріали IV Всеукраїнських історичних читань).– К.; Черкаси: Інститут історії України, 1994.– С. 151-153; Кулініч І.М. Релігійні мотиви у визвольній війні українського народу напередодні та в роки національно-визвольної війни XVII ст. // Українська козацька держава: Витоки та шляхи історичного розвитку (матеріали IV Всеукраїнських історичних читань).– К.; Черкаси: Інститут історії України, 1994.– С. 101-104; Фігурний Ю.С. Історичні витоки українського лицарства.– К.: Стилос, 2004; Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст.– К.: Критика, 2002; Когут З. Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України.– К.: Критика, 2004; Плохій С. Наливайкові віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні.– К.: Критика, 2005.

[5]Корнєв А. Особливості епічного світогляду в історичних думах та піснях доби Хмельниччини // Традиції та новації у вищий архітектурно-художній освіті: Зб. ст. / Під загальною редакцією Н.Є.Трегуб.– Х.: ХХПІ, 2000.– № 2-3.– С. 50-51; Корнєв А. Образи народних ватажків доби Хмельниччини в народній пісенній епіці // Матеріали до української етнології: Зб. н. пр.– В. 2 (5).– К.: ІМФЕ, 2002.– С. 413-419; Корнєв А. Образи Данила Нечая та Максима Кривоноса в українській пісенній епіці // Культура і сучасність: Альманах.– К.: ДАКККіМ, 2003.– № 2.– С. 56-64; Корнєв А.Ю. Визвольна війна у пісенному фольклорі // Вісник ХДАДМ.– 2003.– № 1.– С. 35-44; Корнєв А.Ю. Доба Хмельниччини в українській пісенній епіці: методологічні засади дослідження // Вісник Міжнародного слов'янського університету.– 2003.– Т. 6.– № 2.– С. 28-31; Корнєв А.Ю. Єврейська громада доби Хмельниччини в творах української пісенної епіки // Наука. Релігія. Суспільство.– 2004.– № 2.– С. 29-35; Корнєв А.Ю. Постаті Івана Богуна та Морозенка (Станіслава Мрозовицького) в семантичному просторі української пісенної епіки // Культурна спадщина Слобожанщини. Історія та краєзнавство.– 2004.– № 2.– С. 91-97; Корнєв А.Ю. Символічні ряди в українських народних думах про Богдана Хмельницького // Культура України: Зб. наук. пр. Вип. 14.– Мистецтвознавство. Філософія.– Х.: ХДАК, 2004.– С. 177-186; Корнєв А.Ю. Доба Хмельниччини і селянська "правда" в пісенній епіці // Український селянин: Зб. наук. пр.– Вип. 8.– Черкаси: Черкаський Національний університет, 2004.– С. 93-95; Корнєв А.Ю. Думи та пісні про Хмельниччину як історичне джерело: особливості вивчення // Вісник Харківського національного університету ім. В.Каразіна.– № 641.– 2004.– С. 171-176; Корнєв А.Ю. Народні уявлення доби Б.Хмельницького в семантичному просторі української пісенної епіки // Український селянин: Зб. наук. пр.– Вип. 10.– Черкаси: Черкаський Національний університет, 2006.– С. 116-118; Корнєв А.Ю. Жінки та Богдан Хмельницький: еротичний аспект міфологеми Вождя // Перші Богуславські читання. Образи людини в мові, культурі та мистецтві, 6-7 жовтня 2006.– Х.: ХДАДМ, 2006; Корнєв А.Ю. Листування козацьких ватажків з польськими можновладцями доби Хмельниччини у контексті сміхової культури // Вісник ХДАДМ.– № 3.– 2006.– С. 77-82.

[6]Максимович М.А. Малороссійскія пісни.– Москва: Типография А.Семена, 1827; Максимович М.А. Украинскія народныя пісни, изданныя М.Максимовичем.–

стосується доби Хмельницького) результати, дозволили прийти до наступних висновків.

Історична ситуація склалася, перш за все, не на користь єврейському етносу на теренах України. Опинившись між поляками та українським населенням, займаючись діяльністю, значною мірою, несумісною з релігійними поглядами християн, євреї потрапили в категорію "безумовно чужих", отже витиснення євреїв з "козацьких", тобто українських територій, вважалося однією із чеснот "своїх". Залишитися на православних християнських землях євреї могли тільки змінивши віру, а разом з цим, як вважалося, і рід занять, і сам життєвий уклад. В той же час, слід звернути увагу, що у сатирично-загрозливому зверненні до євреїв, гротескно поданих образах, проступають контури тривалого і досить мирного спільного життя, знання звичаїв та культурного середовища сусідів-юдеїв.

Звичайно, що "чужими" були і поляки, однак на війні вони представляли бойового супротивника, який, хоча і поступається моральними якостями, та все ж таки є воїном, отже заслуговує якщо не на повагу, то на увагу. В даному випадку "чужі" та "свої" зустрічаються на "бранному полі", їхнє протистояння непримириме, але має свої нюанси. Частіше за все трапляються варіанти "військової гри" із дошкульними закликами та бойовим герцем. Особливо підкреслена зневага і ненависть до тієї частини гонорової шляхти, яка вважала українців нижчою кастою, в даному випадку маємо справу з нашаруванням соціальних та національних проблем. Отже поляки-"чужинці" могли бути небезпечними ворогами і навіть отримати тимчасову перемогу, завдяки підступності та чисельній перевазі, тоді "своїм" загрожувала смертельна небезпека, навіть загибель. Подібне протистояння також передбачало вигнання "чужих" за межу "дідизни", рідної землі, позначеної в пісенній епіці річними кордонами Случ-Вісла.

Татари ("татари-турки") в українській свідомості проходять складну генезу, що вкладається у схему: "чужі – свої – чужі". Так саме, як і у випадку з євреями, через недовіру до "чужих" проглядає спільний досвід не тільки ворожнечі, а й мирного співіснування. З ними можлива навіть домовленість, однак тільки за умов керівництва з боку "своїх" над норовливим та непевним союзником. В думах та піснях таке під силу тільки "батьку-Богдану", за плечима якого час від часу постає, загрозлива для інших "чужих", союзна орда. У всіх інших випадках татари вкладаються в ту ж саму схему військового протистояння, що і поляки.

З образами росіян, відповідно темі дослідження, зустрічаємося лише зрідка, переважно у зв'язку із постаттю гетьмана Богдана, чи у вигляді своєрідного історичного тла, отже вони відносяться до непевної категорії не зовсім "чужих", але й не "своїх". Така непевність відображає конкретні історичні реалії, коли у широких мас населення не склалося чіткого враження про "союз з Москвою" за життя Хмельницького. Єдиним виключно позитивним моментом вбачалася спільна віра, як запорука встановлення мирного життя.

Всі вищенаведені реакції у відношенні до "чужих" в пісенній епіці, притаманні постатям Хмельницького та полковників, як уособленням ідеальних образів "своїх", але перше місце, безумовно, посідає харизматична фігура гетьмана Богдана. Саме тому серед всього корпусу дум та пісень відповідного періоду, тексти присвячені Хмельницькому, збереглися найкраще.

В окремих дослідженнях, починаючи з другої пол. XIX ст., зверталася увага і на головні семіотичні коди (за прийнятою раніше термінологією – символи), хоча і викладені схематично та безсистемно. Окрім систематизації вже досягнутого попередниками, автору вдалося значно розширити рамки семіотичного аналізу, а також виявити від-

---

Ч. 1.– Москва: Университетская типография, 1834; Максимович М.А. Сборник украинских пісень, издаваемый М.Максимовичем.– Ч. 1.– К.: Типография Ф.Глинсберга, 1849; Метлинский А. Народныя южнорусскія песни.– К.: Университетская типография, 1854; Антонович В., Драгоманов В. Исторические песни малорусского народа.– Т. 2.– К.: Типограф. М.П.Фрица, 1875; Гринченко Б. Думы кобзарськи.– Чернигів: Друкарня Губернскаго Земства, 1897; Козацкі часи в народній пісні / З замітками В.Будзиновского.– Львів: Друкарня Народова; Ревуцький Д. Українські думи та пісні історичні.– К.: Час, 1919; Грушевська К. Українські народні думи.– Т. 2.– К.; Х.: Пролетар, 1931; Українські народні думи та історичні пісні.– К.: Вид-во АН УРСР, 1955.

повідність характеристик гетьмана як історичної особи, і його фольклорної постаті. Вперше розглядалася і сама міфологізована постать гетьмана, як самостійний персонаж пісенної епіки. В останньому випадку, історичні реалії є тільки часткою складного і багатошарового образу Богдана, який також поєднує в своїй особі залишки язичництва, особисті характеристики, притаманні епіці, часів Київської Русі, а також християнський вплив, поданий у дусі народних апокрифічних переказів.

Отже фольклорно-історична постать Богдана Хмельницького трактується нами як "міфологізована" персона. Її "нижчий" рівень пов'язаний із складним семіотичним кодом рослини "хміль". По-перше, це спритність, здатність подолання і захоплення навколишнього простору. По-друге, здібність слугувати бродильним елементом, збудником усякої колотнечі чи "заколоту", стосовно людського суспільства. По-третє, своєрідний еротизм, що повинен свідчити на користь фізичної сили і моці, а також є запорукою розгалужених родинних зв'язків з потенційними союзниками.

"Вищий" рівень репрезентує родове ім'я Богдан, також універсальний семіотичний об'єкт народного світогляду. Гетьман "даний Богом" своєму народу, постає в образі "батька", який несе відповідальність за все що коїться з його "родиною", причому "родинна" межа переростає виключно козацьке середовище і поширюється на всю українську людність. В цьому плані "батько Богдан" наближається до "Бога-батька", хоча і не зливається з ним, залишаючись земним упорядником вищої сили.

Семіотичний аналіз текстів також дозволяє зробити висновки щодо існування постаті Хмельницького в якості "культурного героя" для української спільноти. Таким чином, в постаті гетьмана перетинаються різночасові нашарування, що дозволяє окреслити архаїчні елементи у формуванні "культурного героя": характеристики, притаманні ранній "богатирській" епіці, а також кращі козацькі риси, уособленням яких теж є гетьман Богдан.

Полковники Хмельницького також постають в міфологізованій іпостасі "безумовно своїх" і складають своєрідний "пантеон" цього земного "деміурга". Всі вони висловлюють єдину ідею безкомпромісної боротьби "за волю і землю", однак різняться своїми характеристиками.

Іван Богун репрезентує образ намісника Хмельницького, такого як і гетьман, обдарованого розумом і спритністю. Він ніби завершує формування образу "трійці" в фольклорно-християнському контексті епічного простору (Бог-батько – батько Богдан – Богун).

Станіслав Морозенко, Максим Кривоніс та Данила Нечай – виконують роль мучеників за "правду-справедливість", важливою складовою частиною якої є приналежність до православної віри. Феномен народного двовір'я полягає в тому, що борці за віру можуть бути характерниками, як Кривоніс чи Нечай. Відповідно і семіотичні шари наповнені символами, що трактуються близько за змістом в християнській, і в язичницькій традиції. Такі, зокрема, семіотичні коди бенкету та споживання риби.

До того ж, через постать Нечая проводиться традиція родинного голосіння за покійним. В громадському плані важливо, що тужіння за Нечаєм та Морозенком переростає рамки козацького стану, за ними тужить вся Україна, що свідчить про наявність розуміння боротьби за волю, як всенародної справи, вищої за соціальні обмеження. Таким чином через постаті полковників український народ виявляє свої патріотичні або "протопатріотичні" відчуття – свідчення важливої віхи становлення української нації.

Таким чином, результатом проведеного наукового пошуку може стати перше у вітчизняній науці, спеціальне дослідження семіотичного простору українського пісенного епосу, в якому постає доба Хмельниччини. Подібне дослідження має практичну цінність для подальших культурологічних досліджень українського фольклору пізньої доби, направлених на виявлення ментальних засад українського суспільства та створення автентичної "картини світу" відповідної історичної епохи.

Статті



Світлана РИБАЛКО

ІНША ЯПОНІЯ: ТРАДИЦІЙНИЙ КОСТЮМ НА АРХІПЕЛАЗІ ІДЗУ (ОШИМА, ХАЧІДЖОДЖИМА, НІДЖИМА)

Svitlana RYBALKO. Other Japan: The Traditional Suit on Archipelago Izu (Oshima, Hachijojima, Niidjima).

Анотація. *У статті розглядається традиційне вбрання японців на островах архіпелагу Ідзу в естетичному, етнографічному, культурологічному контекстах. Розвідка побудована на матеріалах експедиції 2008 р.*

Постановка проблеми. Європейські дослідження японського мистецтва, зазвичай, фокусуються на явищах "внутрішньої Японії", тримаючи у полі зору традиції таких мистецьких та ремісничих центрів, як Едо (суч. Токіо), Кіото, Осака, Нара[1]. Те ж саме спостерігається і в дослідженнях японського вбрання, що здійснюються як за кордоном, так і в самій Японії[2].

Таке становище зумовлюється певною мірою тим фактом, що протягом століть саме в Токіо та Кіото, де розташовувалися резиденції сьогуна та імператора, зосередилися численні текстильні майстерні та крамниці. Смаки городян двох столиць, фактично, визначали моду по всій країні. Славнозвісне ткацтво з кіотського кварталу нісідзін прикрашало придане наречених у різних куточках Японії. Разом з тим, віддалені острови дають вагомий матеріал для дослідження розвитку японського вбрання.

Серед численних островів, що входять до складу Японії, нами обрано архіпелаг Ідзу. Такий вибір пояснюється тим, що, з одного боку, на архіпелазі склалися місцеві традиції вбрання, з іншого – збереглися певні елементи старовинної костюмної культури внутрішньої Японії. Відносна близькість островів до Японського архіпелагу та процеси демократизації суспільства зі свободою пересування, економічна привабливість центру, призвели до поступового відтоку та зменшення місцевого населення. Молодь виїжджає на заробітки до внутрішньої Японії, носіїв острівної культури залишається дедалі менше. Отже, висвітлення особливостей традиційного костюму на островах архіпелагу Ідзу набуває особливої **актуальності**.

Українському та російському читачеві архіпелаг Ідзу (Ізу-ва розташований у 120 км на північ від Токіо, поблизу від півострова Ідзу, знайомий хіба що за літературно-етнографічним твором Давида Бурлюка[3], що відвідав один з островів (Ошиму) у жовтні 1920 р. Однак і японським читачам відомо не набагато більше, хоча Ошима, як і інші острови архіпелагу Ідзу, вважається одним з найцікавіших місць "зеленого" туризму, рибної ловлі та досліджень вулканічної активності. Щодо самобутніх культурних традицій мешканців островів – вони значно менше відомі і збираються, переважно місцевими ентузіастами-краєзнавцями. Саме тому унеможливлюється класична структура тексту, що потребує попереднього аналізу літератури стосовно обраної теми. Запропонована розвідка будується на матеріалах, зібраних автором під час експедиції 2008 р. Серед них – зразки острівного одягу з музейних та приватних колекцій; відомості, здобуті в результаті спілкування з музейними працівниками та мешканцями островів. Крім того, до джерельної бази дослідження було залучено фотографії кін. XIX – першої пол. XX ст., де зафіксовано зниклий після виверження вулкану у 1965 р. старовинний устрій життя остров'ян.

[1]Рибалко С. Японський традиційний стрій: джерела та стан дослідженості // Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтв.– Х.: ХДАДМ, 2008.– № 5.– С. 11–18.

[2]Мотоі Тікара. Ніхон фуфуку бункасі (Історія японського костюму).– Токіо, 1969.– 97 с. (яп. мовою); Нагасакі Івао. Кімоно то мойоу (ніхон-но катачі то іро) [Кімоно та візерунки (японська форма та колір)].– Токіо, 1999.– 333 с. (яп. мовою); Нагасакі Івао. Косоде.– Кіото, 1993.– 96 с. (яп. мовою); Нагасакі Івао. Фурісоде.– Кіото, 1993.– 96 с. (яп. мовою); О-дзірін (Великий тлумачний словник).– Токіо, 1995.– С. 2147 (яп. мовою); Окамура Кітіемон. Ніхон-но ікат (японський ікат).– Кіото, 1993.– 96 р. (яп. мовою); Такеда Сатіко. Іфуку де йомінаосу ніхонсі (Історія Японії по-новому через історію костюму).– Токіо, 1998.– 252 с. (яп. мовою); Фудзівара Нісацука. Кімоно-но комое джитен (Словник візерунків кімоно).– Кіото, 2001.– 215 с. (яп. мовою).

[3]Бурлюк Д. Ошима.– Изд. М.Н.Бурлюк, 1927.– 19 с.

Результати дослідження. В Японії, коли йдеться про згадані острови, зазвичай кажуть "Сімка островів Ідзу", що не зовсім вірно: островів в архіпелазі Ідзу більше, але не всі вони сьогодні заселені. Найбільш великі розташовані з 34 по 29 паралель: Ошима, Тошима, Удонешима, Ніїджима, Шикінеджима, Кодзушима, Міякеджима, О-онохараджима, Інамбаджима, Мікураджима, Хачіджоджима, Хачіджокоджима, Аогашима, Сумісуджима, Торішима та інші.

Вулканічне походження островів та небезпечні умови проживання наклали відбиток на особливості соціального складу мешканців: сюди відправляли на заслання політичних злочинців. Так, найдавніший документ про формування резервації на архіпелазі Ідзу датований 724 р. В ньому зазначено, що імператор Сьомму постановив, що Ідзу стане місцем заслання. Щоправда, невідомо, який саме з островів архіпелагу мався на увазі. В усякому разі, в історії заселення островів зберігається пам'ять про те, що до Ошими відправляли засланців ще від часів Хейан (794–1185); до Ніїджима, Міякеджима та Хачіджоджима – за часів Едо (1600–1868), а Удонешима стала місцем перебування засланих від часів Мейдзі (1868–1912). На деяких островах і до сьогодні не існує поселень, на деяких життя припинилося внаслідок вулканічної активності[4].

Великі та малі острови об'єднані у два міста та шість селищ. Острови Ошима, Хачіджоджима мають статус міст, Тошима, Ніїджима, Кодзушима, Міяке, Мікураджима, Аогашима – що займають від одного до трьох островів – селища. У контексті нашого дослідження найбільший інтерес представляють острови Ошима, Хачіджоджима та Ніїджима, як такі, що мають тривалу історію проживання та вцілілі зразки матеріальної культури, документи.

Етнографічні матеріали та фотоархіви вказують, що поступовість заселення острову Ошима переважно вихідцями з Хонсю зумовила єдність форм вбрання та певною мірою – збереженість деяких традицій "внутрішньої Японії". Як і за часів Хейан, ошимки вирощували довге – довше за зріст волосся. Жінки користувались маслом камелії, що виготовлялося на островах і дуже пишались своїм пишним та довгим волоссям, що сягало землі. Цю особливість відзначив у своїй повісті "Ошима" Давид Бурлюк. Щоправда, "батько російського футуризму" не дуже оцінив естетичний ефект: йому довге чорне волосся ошимок нагадувало змій[5].

Схожу традицію можна побачити і в фотодокументах острова Хачіджоджима. Деякі науковці помилково визначають жінок з довгим волоссям як міко (молоді помічниці жерців), екстраполюючи звичаї "внутрішньої Японії" на культуру островів. Дійсно, у внутрішній Японії дівчата-міко завжди мали довге волосся, однак на островах архіпелагу Ідзу функцію міко виконували виключно юнаки.

Разом з тим, слід відзначити, що красу волосся могли оцінити лише найближчі люди. Зазвичай ошимки підбирали волосся на потилиці кілька разів так, що утворювалося два, або три кільця (кількість залежала від сімейного стану жінки). Поверх цієї зачіски пов'язували тенугуі (спеціальний шарф-косинка).

На Ошимі широко практикувалися такі техніки фарбування, як ай-дзоме та шиборі-дзоме. Обидві техніки були поширені по всій Японії, однак ошимські соумен-шиборі (від яп.: соумен – локшина), що являли собою призбирану тканину і мали вигляд гофре – славилися високою якістю. Техніка фарбування ай-дзоме (від назви рослини Plygonum tinctorum, з якої здобували фарбу індиго) дозволяла отримати широку палітру відтінків, але на Ошимі надавали перевагу глибокому синьому кольору[6].

Широкий пояс обі, виготовлений з найцінніших тканин (часто привезених), вживався тільки на найурочистіші події з пов'язаним попереду вузлом, як то раніше було прийнятим у внутрішній Японії.

Повсякденний жіночий костюм ошимки складався з темно-синього бавовняного кімоно та довгого фартуха, який не тільки оберігав кімоно від забруднення, а й виконував функцію фіксації запашного одягу. Замість широкого поясу обидва ошимки використовували фартушок, довгі

[4] Так, приміром, на острові Торішима все населення загинуло у 1902 р. під час виверження вулкану і з тих пір острів безлюдний.

[5] Бурлюк Д. Ошима...– С. 19.

[6] Фарбник індиго японці виготовляли ще від VII ст. У давньому суспільстві він був кольором аристократів, але з розвитком технологій фарбування та прийняттям китайського костюмного кодексу, що відводив перші позиції яскравим помаранчевим, червоним, жовтим кольорам, поступово змінив своє соціальне значення, ставши ознакою селянства. Разом з тим, складність процесу фарбування, естетичні і практичні якості тканини ай-дзоме дозволяли створювати як робочий, так і урочистий одяг.

стрічки якого зав’язувались невеличким бантом попереду.

Певною мірою закріплення такого типу вбрання пояснюється складними умовами життя на острові. Поселення на острові ніби стиснуте між вулканом та океаном. Постійна небезпека (землетруси, тайфуни) зробила неактуальним образ тендітної жінки. На відміну від внутрішньої Японії, на Ошимі цінувались кремезні господарки, спритні до будь-якої важкої роботи. Тож фартушок не тільки фіксував одяг, а й уособлював ідеал працьовитої жінки.



Повсякденне жіноче вбрання. Ошима. Поч. XX ст. Колекція п. Фудзівара, Ошима.

В цілому у повсякденному одязі на Ошимі відбилися складні умови життя на острові, особливості його природи та господарчої діяльності. Переважне використання темно-синіх тканин з огляду на щоденну працю було цілком практичним рішенням: така тканина меншою мірою виявляла забруднення. Разом з тим, темно-синє фарбування відповідало кольору океану, що ніс небезпеку, але був і годувальником. Скупі візерунки на ошимському вбранні являють собою стилізовані зображення морської хвилі, риби, або квітки камелії, оскільки другий за значенням промисел острову (після риболовлі) – виготовлення масла.

Приступаючи до праці, ошимка вживала заходів, щоб зберегти шкіру від палючих променів сонця: руки були закриті рукавичками, що залишали відкритими лише пальці та внутрішню сторону долоні; ноги закривали панчохи та шкарпетки (табі). Одяг, в якому жінки острова відправлялися до храму, мало чим відрізнявся від робочого. У цьому випадку не використовувався фартушок (в ньому не було потреби); пояс, що виготовлявся з простої смугастої тканини, пов’язувався простим вузлом попереду. Єдиним урочистим елементом вбрання були сангокукуро (досл.: кораловий лантушок) – спеціальна сумочка для рису, який мешканці Ошими приносили до храму у якості жертви богам (на острові його називають “о-хацуу”). Бідність не дозволяла остров’янам робити щедрі внески, тож зазвичай приносили невеличку жменьку зернят, але “вбраних” в урочисті трикутні лантушки, виготовлені з червоної тканини.

Взуття ошимців також відбиває складні умови життя на острові. Тут використовували сільський тип дзорі (яп. сандалії) – солом’яні варадзі. Їх виготовлення не потребувало спеціальних умінь, тож кожне господарство могло забезпечити себе взуттям самостійно. Крім того, як форми повсякденного життя, сповненого працею, так і природний ландшафт, де ґрунт складався з вулканічної лави та землі, виключали можливість красуватися у лакових, або розписних, декорованих дзорі. В непогоду взували дерев’яні, нефарбовані, на невисоких котурнах гета.

З тих саме причин і кімоно тут підперезували так, що його довжина була значно коротшою, ніж то було прийнято у внутрішній Японії. Навіть йдучи до храму, ошимка хоч трохи і “відпускала” довжину сукні, але вона не досягала щиколоток.

Трудова етика сформувала й оригінальну концепцію весільної обрядодії та одягу нареченої. На Ошимі наречений навідувався в дім нареченої, але вранці вона на ознаку згоди несла діжку води до його хати. На другий день все повторювалося. На третій ранок жінка вдягала звичайне робоче кімоно, але прикрашене родовими монами (гербами), пов’язувала фартушок, та з діжкою на голові приходила до дому нареченого. Там вона одразу приступала до роботи, розпізнати її серед інших слуг можна було лише за монами на її одязі[7]. Як

[7]Наявність гербів в одязі підвищувала “рівень” вбрання. Зазвичай, для того, щоб підкреслити особливість події, виокремити її із буденності, нашивався один мон на спині під комірцем. Офіційний прийом потребував вживання не менше трьох монів. Весілля та похорон, як особливі події у житті роду, відзначалися завжди п’ятьма гербами: три на

свідчать матеріали музею селянського мистецтва та музею Горо, такий звичай зберігався майже до пожежі 1965 р.

Слід зазначити, що на островах питна вода вважалася цінністю, її було небагато. Принести вранці та ввечері діжку води було жіночим обов'язком. Тож у день весілля наречена, що входила



Весільний стрій. Ошима. Поч. XX ст. Музей селянського мистецтва, Ошима.

до дому нареченого з водою, сприймалася як повноправна господарка.

Отже, на відміну від внутрішньої Японії, де весільне вбрання є найбільш яскравим та коштовним одягом, що вдягає у своєму житті жінка, на Ошимі весільний одяг являв собою звичайне робоче кімоно, єдиною відмінністю якого були нашиті родинні герби.

Багатий, коштовний одяг на Ошимі вдягали виключно для участі у поховальній обрядодії. Підкреслюючи таку незвичну функцію святкового одягу, все ж відзначимо, що у світовій історії костюму це не єдиний випадок. Наприклад, у Неаполі, як відзначає Ф.Бродель, похорон також служив приводом для "виставки вбрання"[8]. Тільки на похорон ошимка могла вбратись у кольорове кімоно з візерунком та підперезатись широким обі, пов'язаним урочисто попереду великим вузлом. Для цієї події використовувався обі, виготовлений з цінної тканини. Тенугуі у цьому випадку залишало відкритим кільце волосся, а кінцівки хустини випускались і спадали довгими стрічками по спині.



Поховальне жіноче вбрання.

В приватній колекції п. Фудзівара можна побачити й урочистий нагадзюбан (нижнє кімоно) з гаптованим комірцем, що, звісно, підвищує статус вбрання. Щоправда, п. Фудзівара – нащадок губернаторів острова, що походили із славнозвісного та заможного роду Фудзівара, які внаслідок участі у заколоті були ще за часів Хейан заслані на Ошиму, однак через свою знатність та близькість до імператорського роду і тут, на засланні користувалися привілеями. Тож його колекція, що містить родинний одяг, є взірцем найкоштовнішого одягу, який могла собі дозволити сама заможна та високопоставлена родина на острові. Разом з тим, суттєвим є той факт, що, попри різні статки, на похорон вбиралися у самий дорогоцінний одяг. Як пояснив п. Фудзівара, у повсякденному житті ошимок практично не було куди красиво вдягтись, тож поховальна церемонія стала єдиним приводом вбратись в урочисті шати.

Співробітник Ошимського музею селянського мистецтва пояснює згадану ситуацію іншим чином: похорон має відійти від буденності якомога далі. Тож, якщо у звичайному житті вдягались більш, ніж скромно, то концепція найкра-

спині і два попереду.

[8]Бродель Ф. Костюмы и мода // Бродель Ф. Структуры повседневности: возможное и невозможное.– Т. 1.– Москва: Прогресс, 1986.– С. 332.

сивішого одягу для похорону відповідала таким вимогам.

Звісно, не можна не погодитись із таким поясненням. Разом з тим, слід зважити і на те, що концепція весільного вбрання як робочого, а похowального як святкового, відбиває зовсім іншу, відмінну від внутрішньої Японії амплітуду переживань. Життя на островах як у місці заслання, звідки нема вороття, мислилось покаранням. Політичному ізгою помстилося як суспільство, так і природа, що надавала для життя вузеньку смужку між океаном та вулканом. Тож смерть яскраво переживалась як звільнення від покарання.

Важливо відзначити, що невеликі розміри острову дають постійне відчуття відокремленості від світу, певної загубленості в океані. Особливо це мали відчувати переселенці. Цікаво відзначити, що й Давид Бурлюк, відправляючись до Ошими, зніяковів перед океанським простором. Він ще не міг знати історії Ошими і тим більш, про її особливий статус, як місця заслання, але описує свої враження у напрочуд точних образах: "Я почував себе безпорадно під маленькою гасовою лампою та, коли корабель пішов від Токіо і я почув журливий гудок та сумовитий шум хвилі на борту, я відчув себе наче засланим"[9].

Цікавими уявляються й костюми місцевих сінтоїських жерців. В експозиції Музею селянського мистецтва на Ошимі представлені зразки одягу жерців храму Фурутані. Костюм складається з темно-синього кімоно з білим візерунком, широкої рожевої стрічки, перекинутої через ліве плече і зав'язаної бантом на правому боці, візерунчастого поясу, та солом'яного капелюха. Лаконізм засобів декорування жрецького вбрання контрастує з пишністю костюму мікодзьоро – помічника сінтоїського жерця.

Як вже зазначалось вище, на островах архіпелагу Ідзу функцію міко виконували юнаки. Однак, цим не вичерпується перелік відмінностей від внутрішньої Японії, де міко були вдягнені (і вдягаються сьогодні) на чоловічий манер – у яскраво-червоні штани (хакама) та білу сорочку. На Ошимі хлопчик-помічник вбирався у дівочі розкішні шати: кольорове фурісоде (з XVII ст. у внутрішній Японії його вдягали лише незаміжні панянки[10]); широкий, як у панянок внутрішньої Японії обі, високо пов'язане обіаге (верхній пояс-шарф, ознака незайманої дівчини). Широкий пояс виготовлявся з коштовних тканин, пов'язувався вузлом на спині. Але й тут бачимо деякі відмінності: кінцівки великого обі завершуються довгими китицями, закріплюється обі не тоненьким пояском (обідзіме), а довгою стрічкою, що збоку пов'язувалась бантом та утворювала додатковий декоративний ефект. Такий засіб фіксації поясу можна побачити хіба що у кольорових гравюрах доби Токугава, де зображені маленькі учениці уславлених куртизанок (тайцзін).

Головний убір мікодзьоро певною мірою нагадує убір майко (помічниці гейко): широке поперечне канзасі з квітів, срібні (або металеві) біра-біра-канзасі та хана-канзасі[11]. Регіональним елементом слід вважати дві довгі стрічки, що звисають від скроней, наче обрамляючи обличчя та різнокольоровий "султан", що завершує композицію. Такий, майже карнавальний стрій використовувався для ритуальних танців, що виконувалися на великі свята під час урочистої служби у храмі.

Виконання функцій міко-дзьоро хлопчиками можливо розглядати як прагнення ошимців догодити богам, передаючи право служіння самим "чистим" істотам (з точки зору японців саме хлопчики і уособлювали ідеал чистоти)[12]. Використання дівочого вбрання підліткового віку уявляється принциповим моментом. З одного боку, воно підкреслює дитинство, незайманість, з іншого – є найбільш яскравим, урочистим серед усіх костюмних комплексів, прийнятих у суспільстві, отже, гідним того, щоб тішити богів.

В цілому слід відзначити аскетизм ошимського костюму. Проста, виготовлена з бавовни темного кольору сукня слугувала весільним вбранням і селянці, і аристократці. Знайомство з колекцією п. Фудзівара підтверджує, що навіть перші особи острівного суспільства в день весілля мало чим відрізнялись від простих слуг.

Соціальна диференціація, заможність познача-

[9]Бурлюк Д. Ошима...– С. 3.

[10]Нагасакі Івао. Фурісоде.– Кіото, 1993. – 96 с. (яп. мовою).

[11]Канзасі – заколка для зачіски. Комбінація заколок, що складається з поперечної, квітчастої заколки-обруча (тачібана), заколки у викляді букетика квітів (хана-канзасі) та срібної, із підвісками, що дзвенькотіли при кожному русі (біра-біра-канзасі) склалася остаточно лише на поч. XX ст., як головні прикраси для Майко – маленької помічниці гейші.

[12]Аналоги можна побачити і в практиці театру Но, де у ролі славетного героя і вояка Йосіцуне виходить дванадцятирічний хлопчик, саме з міркувань надання образу героя більшої чистоти.

ються у використанні орнаментованої бавовняної тканини для верхнього та нижнього кімоно. Практично єдиним елементом, за допомогою котрого можна було трохи урізноманітнити костюм, став фартушок, який заможні ошимки виготовляли з червоних або візерунчастих тканин. Вбрання для похорону повною мірою відбивало економічні досягнення роду, адже певні його елементи (такі, як широкий обі, приміром) привозились із внутрішньої Японії.

У першій пол. XX ст. Ошима перетворилася на місце паломництва для художників із внутрішньої Японії. Величний вид гори Фудзі, що в ясну погоду височить над протокою, привертав увагу живописців; майже неторкнуті цивілізацією краєвиди, етнографічна своєрідність життя на острові, напрочуд вдало відповідали програмі затвердження імпресіонізму як основного напрямку в утвореній за часів Мейдзі академії мистецтв. Ошима стала японським "Монмартром", куди художники прямували на етюди. Саме вони й утворили романтичний ореол навколо молодих ошимських панянок (анко-сан[13] на місцевому діалекті) у темно-синьому вбранні, з декорованим фартушком. Численні портрети або пейзажі з неодмінною фігурою анко-сан стали найулюбленішими мотивами та згодом – візитівкою острову.

Однак відзначимо, що ошимські красуні не вразили прибулих на острів у 1920 р. наших співвітчизників – Давида Бурлюка та Віктора Пальмова. Хоча Бурлюк здивовано і відзначає у своїх нотатках, що місцеві жінки все носять на голові, в його замальовках та етюдах, зроблених на Ошимі, не знайти анко-сан. Його товариш – Віктор Пальмов, хоч і зробив кілька етюдів – жіночих портретів, але написані вони "за уявою" і не мають жодного відношення до місцевих мешканок. Як відзначав Давид Бурлюк, Пальмов на Ошимі зовсім не виходив з готелю і малював японських гейш [*яких він бачив хіба що на японських гравюрах. – С.Р.*][14]. Можливо, далося взнаки те, що художники нещодавно приїхали до Японії і ще не мали досвіду, щоб відчути особливості острівної культури.

Створений протягом кількох десятиліть значний пласт живописних творів, де значне місце посідав образ анко-сан, сприяв переосмисленню ошимцями естетичних якостей традиційного



Жінки на Хачіджоджима. Світлина. Перша пол. XX ст.



Світлина 1930-ті рр.

[13] Анко-сан – досл. "старша сестра".

[14] Бурлюк Д. Ошима...– С. 19.

вбрання. Після пожежі у другій пол. XX ст. ошимський стрій, що раніше мислився як скромний, став використовуватися як парадне, святкове вбрання під час фестивалів чи інших урочистостей.



Вбрання міко-дзьоро. Ошима. Поч. XX ст. Музей селянського мистецтва, Ошима.

Скорочення кількості майстрів, які виготовляли тканину шиборі, що використовувалася для головної пов'язки тенугуі, призвело до розробки більш простого у технологічному сенсі та дешевого варіанту – зі звичайної тканини з простим та лаконічним малюнком стилізованої квітки камелії. Цей варіант тенугуі використовується і сьогодні, і вже вважається традиційним.

Другим потужним культурним та ремісницьким центром на архіпелазі Ідзу був (і залишається ним сьогодні) острів Хачіджожима. Першим політичним засланцем тут став Укіта – одна з п'яти наближених до Хідейосі[15] осіб. Прихід до влади династії Токугава означав перемогу не тільки над Хідейосі, а й над його ближчим оточенням. Тож один з найвпливовіших та найбагатших людей Японії, у 1606 р. висадився на Хачіджоджима. Від цієї дати і до чотирьох років по Мейдзі (1865), протягом 265 рр. на острів було вислано 1865 осіб. На відміну від Ошими, засланці на Хачіджоджиму були вихідцями з різних регіонів Японії, значне представництво було з південного острова Кюсю (після заколоту Секігехара)[16].

Прибульці, зазвичай, були високого походження і зберігали свої привілеї навіть у засланні. Це були освічені люди, тож вони зіграли у культурі острову роль, схожу із роллю декабристів у Сибіру. Доклали вони зусиль і до розвитку ткацтва, і до урізноманітнення технік фарбування тканини. Більш за все в текстилі Хачіджоджими простежується вплив вихідців з півдня.

Разом з тим, мешканці острова мали і місцеві текстильні досягнення: тканину "кі-хачіджо", фарбовану у жовтий з відблиском колір, виготовлений з японського клену. Назва тканини походить від слів: жовтий (KI), вісім (хачи), джо (міра тканини, що дорівнює 3,787 м), що означає жовтий шовк 30,3 m завширшки. Щоб досягти яскраво-жовтого насиченого кольору, потрібно було десятки разів фарбувати тканину, внаслідок чого її колір не змінювався від сонця або прання протягом сорока років.

"Кі-хачіджо" поставлялися до столиці ще з часів Муроматі (1333–1568) і дуже цінувалися у внутрішній Японії. Згодом тут навчилися здобувати фарбники і з інших рослин, що ростуть на острові. Особливої популярності набули золотисті тканини у широку червону чи чорну смужку. За часів Едо яскраві тканини поставлялися родині сьогунів Токугава. Місцеві краєзнавці вважають, що і назва острову походить від назви тканини.

Сьогодні на острові залишилося усього сім ткачів, що виготовляють тканину "кі-хачіджо" за місцевою традицією. Серед них – п. Акітоши Іседзакі – ткач у четвертому поколінні. Розповідаючи про традиції ткацтва на острові, він повідомив, що самі мешканці острова стали використовувати тканини "кі-хачіджо" значно пізніше – приблизно з першої третини XIX ст. і з тих пір дуже полюбляють її за чистоту кольорів, їхню відповідність фарбам природи острову. До того часу "кленові" тканини були надто дорогими для

[15]Хідейосі (1536–1598) – військовий начальник, диктатор Японії, що вдруге в історії об'єднав країну.

[16]Внаслідок заколоту та вирішальної битви, що відбулася 21 жовтня 1600 р. між кланом Іеясу Токугава та знесиленим кланом Хідейосі, до влади прийшла нова династія сьогунів. Кюсю залишався місцем опору новому сьогунові, тож багато противників Іеясу Токугава було заслано на різні острови, як після перемоги, так і тривалий час після того.

широкого вжитку і використовувалися частіше у якості податку та як предмет торгівлі із центральною Японією. Він також зазначив, що до Другої світової війни на Хачіджоджимі було розвинене шовківництво, яке було також важливою складовою місцевої економіки.

Щодо таємниці фарбування, майстер пояснив так: "Протягом дня ми сушимо пряжу, а вночі варимо її у фарбниках. Фарбування повторюється 20–40 разів, поки колір не набере потрібної інтенсивності. Кожного разу ми промиваємо пряжу у чистій воді, тому й наші тканини мають такий дзвінкий колір". З цього приводу слід зазначити, що техніка фарбування, як і японський клен, з якого здобували фарбник – широко розповсюджені по всій Японії. Однак тільки на Хачіджоджимі виготовлялася тканина такого яскраво-жовтого, чистого звучання кольору. Можливо, це пояснюється хімічним складом води, що внаслідок скупченості вулканів, відрізнялася від води в інших регіонах країни.

На відміну від Ошими, де вже не залишилося професійних ткачів, на Хачіджоджимі ткацький промисел триває. Старше покоління, до якого належить і п. Акатоші Іседзакі, ще зберігає значною мірою традиційний спосіб життя: ведуть домашнє господарство, обробляючи власний шмат землі, ловлять рибу і у такий спосіб повністю забезпечують себе продуктами харчування. Для п. Іседзакі це не тільки важка праця, а й засіб знаходитися у гармонії з природою. Однак, існує і схожа з іншими островами проблема: молодь їде з островів до Токіо у пошуках кращої долі. Сьогодні середній вік ткачів на Хачіджоджима – 70 років. Їхня кількість скоротилася майже удвічі за останні 30 років. Єдиний син згадуваного майстра теж поїхав до Токіо і навряд повернеться, аби продовжити працю батька.

Що стосується інших традицій, на Хачіджоджима, так само як і на Ошимі, тривалий час жінки носили довге до п'ят волосся, виготовлялися і бавовняний одяг касурі (тканина з білим візерунком) – як фарбований, так і тканий[17]. Одяг чоловіків майже не відрізнявся від одягу рибалок інших регіонів Японії. Щоправда, на свята вони вбиралися у так звані хаппі – спеціальні куртки для мацурі, що походять від спецодягу пожежників, але прикрашені малюнками, що іноді представляють зображення рибалок, Богів або героїв. Однак промислом, що зробив Хачіджоджиму відомим островом у всій Японії, була та залишається тканина "кі-хачіджо".

На острові Ніїджима, як можна судити за матеріалами місцевого музею, повсякденний жіночий одяг складався з темно-синього бавовняного кімоно, підперезаного фартушком із тканини касурі. Волосся вбиралося під просту хустку, поверх якої вдягався циліндричний капелюшок для більш зручного перенесення важкої поклажі. Попри певну схожість з ошимським вбранням, одяг мешканок Ніїджима суттєво поступається декоративними елементами.

Узагальнюючи викладене вище, можна зробити наступні **висновки**:

Суворі кліматичні умови проживання, низький рівень економічного розвитку островів, зумовили певний аскетизм вбрання. Трудова етика сформувала цілком буденний варіант весільного жіночого вбрання. Політичні засланці, що часто були не просто представниками аристократичних родин, а й нерідко – родичами імператора, зберігали відмінні ознаки свого походження протягом століть, що простежується у хейанській довжині жіночого волосся, традиції пов'язування урочистого вузлу поясу попереду, що у внутрішній Японії наприкінці XIX ст. вже не практикувалося (за виключенням кварталів розваг).

Концепція смерті як звільнення, знайшла відбиття у підвищеній урочистості та коштовності поховального одягу. Жіночий тип одягу для юнаків-жерців довершує образ острівного світу як "світу-навпаки".

Крім завезених технік ткацтва та фарбування, архіпелаг Ідзу славився особливою якістю фарбування тканин у техніці "соумен-шиборі", яка потребувала кропіткої роботи; надзвичайною чистотою золотавого кольору "кі-хачіджо", що, можливо, пояснюється хімічним складом води, відмінної від внутрішньої Японії через більшу скупченість вулканів у цьому районі.

Саме тут було поетизовано селянське вбрання і згодом здобуло статус традиційного регіонального строю, що відбулося по части під впливом мистецького паломництва на острови, по части – під впливом руху мінгей, з його інтересом до саме народної матеріальної культури.

[17] Касурі – загальна назва для текстильних виробів, де на локального кольору тлі розташовані білі візерунки (часто у вигляді **плями**). Білий візерунок створюється або при фарбуванні (соме гасурі), або у техніці ткацтва, в якій використовуються пофарбовані спеціальним засобом нитки, що дозволяє виткати певний орнамент (орі гасурі).

Статті



Наталія ТЕРЕЩЕНКО

ТВОРЧИЙ ДОРОБОК МАЙСТРІВ НАРОДНОГО МИСТЕЦТВА В КОНТЕКСТІ ВІДРОДЖЕННЯ ОСЕРЕДКІВ НАРОДНИХ ПРОМИСЛІВ БОГУСЛАВЩИНИ

Natalia TERESHCHENKO. On Creative Achievements by Folk Art Craftsmen in the Context of Rebirth at Centres of Folk Artistry in Bohuslav Region.

Анотація: *У пропонованій статті досліджується проблематика становлення творчого шляху майстрів народних промислів Богуславщини: Тетяни Тарасенко, Миколи Римаря, Валентини Ткач, Марії Вовкули та аналізуються складові їх творчого внеску. Стаття відкриває для народного мистецтва феномен майстрів народної творчості Богуславщини, аналіз робіт яких може стати набутком для наукових пошуків в царині декоративно-прикладного мистецтва. Митці, що будують свою творчість на традиціях, практичних та духовних здобутках народного мистецтва, претендують на оригінальний індивідуальний підхід у зверненні до кращих традицій народного мистецтва Богуславщини та відродженні давніх осередків народних промислів.*

Ключові слова: *українське мистецтво, традиції, творча особистість, кераміка, ткацтво, відродження.*

Постановка проблеми: Процеси що відбуваються в народних промислах кін. XX – поч. XXI ст., в багатьох випадках характеризуються неабияким розширенням творчих можливостей для митців у побудові художнього образу та певною їх трансформацією, мистецтво набуло більшої розкутості, прослідковується чітке збільшення діапазону тематики та художньо-композиційних рішень.

Налічується чисельна кількість народних майстрів, що у своїй творчій діяльності користуються самобутніми традиціями, історично сформованими художніми системами декорування виробів, професійною обрядовістю, чим заслуговують висвітлення свого мистецького доробку широкому колу поціновувачів.

Сучасна мистецтвознавча наука спрямовує дослідників на комплексне вивчення окреслених вище проблем. У цьому контексті важливо осмислити проблематику етапів відродження народних промислів, яким належить одне з чільних місць у структурі декоративно-ужиткового мистецтва України. Також, для формування цілісного та об'єктивного уявлення про українське народне мистецтво необхідне комплексне мистецтвознавче дослідження розвитку народних ремесел на території Богуславщини кін. XX – поч. XIX ст., що є невід'ємною складовою народного мистецтва України: гончарства, ткацького промислу, художня обробка дерева (різьба) та інших, що мали широкий розвиток на даній території, про що свідчать літературні джерела, енциклопедичні відомості, польові матеріали автора.

Сучасне мистецтвознавство розглядає народне декоративне мистецтво як один із етапів розвитку українського мистецтва, його принципи, засоби творення, функціонування. В процесі відбору зібраного нами матеріалу щодо гончарного промислу Богуславщини кін. XX – поч. XXI ст. та його аналізу, стає зрозумілим той факт, що висвітлення імен майстрів гончарної справи та відродження одного з найпотужніших центрів гончарства Наддніпрянщини серед. XX ст. – с. Дибинець (Богуславський р-н, Київська обл.) лежить в площині цілковитої аморфності зі сторони керівних посадовців, що аргументують свою позицію певними чинниками: На сьогоднішній день відсутня програма й можливості здійснення та побудови виробничої і комерційної бази, без якої надійний і економічний розвиток народного декоративного мистецтва не можливий. Тобто з комерційної точки зору, гончарна продукція не конкурентноздатна на сучасному ринку, та вимагає вкладання великих коштів, що зазвичай проблематично.

На сьогодні, відродження дибинецького про-

мислу проходить на рівні ініціатив окремих небайдужих осіб, котрі у своїй творчості переосмислюють і трансформують прадавні гончарні звичаї, що протягом не одного століття формували мистецьке середовище Богуславщини. Також зазначимо, що народне декоративне мистецтво і народні промисли зокрема, в особі їх майстрів не буде мати певних пільг, при умові, якщо майстри не будуть розглядатися як творчі особистості, і продукт їх творчості не буде підпадати під звичайний продукт промисловості, а якщо народне мистецтво не буде мати серйозної державної підтримки, то всі зусилля на його розвиток будуть марними.

З'явились нові технології і матеріали, зокрема імпортні – сировина, фарби. Розвиток малих підприємств та чимала конкуренція змусили до нових експериментів в технологіях. Розширилась палітра керамічної поливи та емалей, використання яких значно збільшило художній рівень керамічних виробів. Порушення зв'язків з підприємствами народних художніх промислів з аналогічними підприємствами колишнього Радянського Союзу, які постачали сировину й обладнання, а також підвищення цін на енергоносії, відсутність широкого ринку збуту свого часу привело до закриття багатьох підприємств народних художніх промислів[1].

Однією з ключових фігур, що безпосередньо своїм творчим доробком прилучилася до розвитку гончарства Богуславщини та піднесення його осередку на етап відродження, є постать Тетяни Тарасенко. Майстриня своєю творчою діяльністю впроваджує новації у традиціях дибинецького гончарства, які далеко не вичерпали себе як з мистецького, так і з практичного погляду, чим формує загальну систему естетичних вартостей, вирізняючись своєрідністю образно-виражальних засобів.

Сьогодні лише в найпотужніших колись осередках народних промислів часом працює одиндва старих майстри, невпинно звужується спадкоємність гончарних традицій; а молоді нащадки гончарної спадщини дуже рідко вдаються до відтворення чи осучаснення традиційних форм виробів. Тетяна Тарасенко ж належить до когорти митців Богуславщини, завдяки діяльності яким актуальними стали питання відродження центру дибинецького гончарства, що припинив своє існування в 60-их рр. XX ст.

Тетяна Іванівна Тарасенко, дибинчанка, з відомого у 50–60-их рр. XX ст. роду гончарів Тарасенків. Ім'я одного з них, Михайла Тарасенка, члена Національної спілки художників України та заслуженого майстра народної творчості, було відоме у другій пол. XX ст. далеко за межами Київщини. Свого часу Михайло Тодосійович Тарасенко з участю експериментальної студії народного мистецтва при Київському обласному будинку народної творчості створив студію фігурної пластики, що забезпечила майстру визнання на обласних, всесоюзних, республіканських виставках, та увічнила його ім'я, як непересічного майстра гончарного промислу.

Народилася Тетяна Тарасенко 1968 р. в селянській родині у с. Дибинці Богуславського р-ну, що на Київщині. Там же майбутня майстриня здобула початкову освіту, ази ж професійної школи припадають на навчання в Київському технікумі легкої промисловості (нині Київський державний інститут декоративно-прикладного мистецтва та дизайну ім. М.Бойчука). Професійна школа відшліфувала здібності молодої художниці до прикладної діяльності, та спонукала звернутися до гончарних традицій у своєму подальшому творчому шляху.

Нині Т.Тарасенко, художник-конструктор за фахом, викладач богуславської школи мистецтв та гуртка скульптурної пластики, педагог з винятковими здібностями та активний громадський діяч. Вона досягає успіхів у галузях мистецького, педагогічного та суспільного життя. Т.Тарасенко є однією із найбільш відданих учениць своїх учителів. Її творчість не висвітлена в мистецтвознавчій літературі та майже зовсім невідома широкому загалу, існують лише короткі відомості з газетних

[1]Аналітична записка І.А.Бариш-Тищенко "Основні тенденції сучасного традиційного народного і аматорського декоративно-ужиткового мистецтва". За матеріалами наукових розробок Центру Культурних Досліджень, музей І.Гончара, 2003.– С. 4.

статей[2], які й були першими ластівками в дослідженні творчості Т.Тарасенко).

Основна частина творів Т.Тарасенко ще не була залучена у науковий мистецтвознавчий обіг, та розсіяна по приватних та музейних збірках Богуслава та Києва.

У мистецтво глини Т.Тарасенко прийшла завдяки спілкуванню ще з дитячих років із дибинецькими гончарами: В.Шнуренко, О.Марченко, Ю.Волошенко, В.Королевич, І.Загороднім і власне М.Тарасенко, які вже на той час, на жаль майже не працювали, адже тогочасна політика не сприяла зміцненню та розвитку гончарного промислу. Це був період, коли нищилося село, викорінювався будь-який прояв особистісних творчих ініціатив. Кожна із таких зустрічей залишала у свідомості майбутньої на той час майстрині гончарної справи незабутні враження, це була стежка, якою вона сміливо могла ступати вже у самостійну творчість. Саме з таких зустрічей Тетяна Тарасенко мала змогу краще пізнати манеру створення того чи іншого глиняного виробу, витонченість та експресію у роботі, різноманітність палітри образів. Створена дибинецькими гончарами в серед. XX ст. чисельна кількість виробів, розширила уявлення художниці про можливості народної творчості та гончарства зокрема, що і сформувало світобачення та поетапний розвиток творчої особистості молодого майстра.

Як розповідає 78-мирічний Іван Загородній, єдиний дибинецький гончар, що на сьогодні залишився у с. Дибинцях: “...найважче робити миску та покришку, і що технологія виготовлення горщиків одна, але в кожного майстра виріб виходить різний”. Даний вислів підтверджує наше твердження про високу майстерність та вміння дибинецьких гончарів, що зберігали у своїй творчості багатовікові традиції творення гончарних образів.

З-поміж великої кількості видів дибинецьких виробів (посуд, кахлі, димарі, цегла), майстриня акцентує свою у вагу на скульптурній пластиці, втілюючи в глині свою фантазію та творчі задуми, експериментує з формою, змістом. Тетяна Іванівна володіє вмінням яскраво передавати психологію створюваних нею образів, а тому її скульптурні декоративні твори щоразу набувають нових рис. Гордість і доброзичливість, пихатість і відчай, радість і смуток – такими виражальними засобами наділені зооморфні та антропоморфні малі скульптурні форми майстрині. Вироби є багатофункціональні: для оформлення інтер’єрів, як дитячі іграшки, що призвело до розширення сюжетно-тематичного характеру творів та підсилення в них виражального начала.

Окрім скульптурної пластики художниця працює над різними видами керамічного посуду (горщики, макітри, миски, чашки, підвазонники, вази для квітів), де присутні сучасні тенденції у мотивах виробів.

Схематичний опис, у вигляді таблиці, гончарних творів Т.Тарасенко, дозволить нам структурувати основні види керамічних виробів, та стане черговою сходинкою в подальшому їх аналізі:

За видами	**За оформленням**
горщики (полив’яні, не полив’яні)	без розпису; з розписом
кришки до горщиків	без розпису; з розписом; рельєфний орнамент
миски (полив’яні)	без розпису
макітри	з розписом
кришки до макітер (полив’яні, не полив’яні)	без розпису; з розписом
чашки (не полив’яні)	без розпису
підвазонники (полив’яні, не полив’яні)	з розписом
вази (не полив’яні)	без розпису; рельєфний рослинний орнамент
скульптурна пластика (не полив’яна)	без розпису

Горщики – середнього розміру, висота 15–20 см, з вузенькою шийкою та круглим корпусом, що плавно переходить до низу посуди-

[2]Тарасенко Т. А мій милий вареничків хоче // Вісті Богуславщини.– 2009.– 29 липня.

ни, з вузеньким дном, горщики – маленького розміру 7–10 см, з широкою шийкою, яйцевидної форми, з широким дном. Переважно, вироби Т.Тарасенко без розпису, за браком коштів художниця знаходить інші засоби орнаментації гончарних творів.

Кришки до горщиків – орнаментовані рельєфами із символікою Богуславщини (назва міста, рель'єф пам'ятника Марусі Богуславки).

Миски – середнього розміру, висота 10 см, глибокі, формою мають подібність із дибинецькими мисками "до лави", відмінність – відсутність розпису на виробі.

Макітри – середнього розміру, висота 15–20 см, з досить широким отвором, циліндричної форми, плавно завуженої до низу. Орнаментовані розписом, наближеним до петриківського, зі складною композицією, або ж легка окантовка у вигляді хвилястих ліній. Використання за призначенням, або ж для окраси інтер'єру.

Кришки до макітер – орнаментовані рослинним орнаментом (як не складні квіткові мотиви, так і наближеність в орнаментації до петриківського розпису).

Чашки – маленького розміру, висота 10 см, з кришкою або без, орнаментовані рельєфами із символікою Київщини (наприклад: назва міста).

Підвазонники – середнього розміру, висота 15–20 см, використання за прямим призначенням. Орнаментовані підвазонники нескладним рослинним орнаментом наближеним до дибинецьких розписів – квітка з 3–4-ма пелюстками, галузка з листочками, окантовані декількома прямими лініями.

Вази – висота 30–40 см, мають рельєфний квітковий орнамент по всьому корпусу виробу, переважно видовженої форми. Призначені для оформлення інтер'єру (рис. 1).

Скульптурна пластика – основним жанром багатьох виробів для художниці є роботи, пов'язані з водним середовищем – "риби, що вміють говорити", черепахи.

– Серії робіт зооморфної тематики, як реалістичної, так і перевтіленої в певні стилізовані об-



Рис. 1.



Рис. 2.

рази; а саме: “корова на лузі”, “химерний пес”, “баран співає” (рис. 2), “сіра мишка”, також образи із сучасних дитячих мультфільмів.

– Антропоморфні сюжети – “дід задумався”, “Маруся Богуславка” і так далі.

– Пташиний світ – півники, сови, ворони.

У своїх творах майстриня виражає власні життєві враження, перетворюючи їх в різноманітні образи, в сюжетних зображеннях скульптурної пластики переважає змістовне начало, що є характерним для дибинецьких гончарних виробів, де присутня глибока традиційність, пластична виразність, народна декоративність та простота, що надає самобутньому мистецтву національного колориту.

Сьогодні у своїх роботах Тетяна Тарасенко використовує ті духовні джерела, що були закладені в душу майстрині її вчителями та наставниками в далеких 1970–80-их рр. І тоді і тепер пані Тетяна з великою відповідальністю і серйозністю звертається до гончарних традицій свого роду. Вироби майстрині вражають чистотою народного світосприйняття, різноманітними формами, продуманими до найменших дрібниць сюжетами розпису. Схильність до всякого роду експериментів і неочікуваних поєднань у створюваних образах скульптурної пластики Тетяни Тарасенко, викликана пошуком нових зображальних можливостей у гончарному мистецтві, що надалі переросла у відродження родинної гончарної справи[3].

Трансформація посуду у фігурну пластику, була характерною ознакою дибинецьких гончарів, про що свідчить наступна цитата І.Загородного: “Ліпили в Дибинцях і фігурний посуд у вигляді людей і тварин: баранців, левів, свинок. В давнину такі посудини використовували як водолії для омивання рук у церквах та по хатах, а пізніше в них тримали всілякі трунки й напої. Останній хто займався ліпленням такого посуду був Михайло Тарасенко”. В змісті цитати простежується чітка послідовність у традиціях створення гончарних виробів родиною Тарасенків.

Традиційним для Богуславщини видом народної творчості є і різьблення по дереву. Відомим майстром цієї справи у другій пол. XX ст. вважається Микола Римар, що понад 40 років займається ложкарством та різьбленням дрібних побутових виробів з дерева.

Народився майстер 1934 р. в с. Тептіївка, Богуславського р-ну Київської обл. Батьківщина майстра славилася умільцями, які здавна виготовляли ложки з дерева та займалися продажем власної продукції в сусідні села, що і сформувало навики та вміння майбутнього ложкаря.

Професійний рівень Миколи Римаря і на сьогодні займає високий рівень, всі його твори мають бездоганне виконання: гладкість поверхні, легкість та зручність в користуванні. Асортимент виробів вирізняється широким обсягом, за допомогою сокири, ножів та різців різьбяр виготовляє ложки (рис. 3), черпаки, друшляки, лопатки, молоточки, дошки, веретена, люльки, використовуючи для майбутніх виробів різні породи дерев (липу, клен, вербу, грушу, осику).



Рис. 3.

Багатолітній досвід підтверджує, що народні промисли поступово збагачуються все новими аспектами, їх змістовна краса вкрай необхідна сучасній людині, зростає художньо-культурна цінність традиційної народної спадщини. Ложкар Микола Римар, у своїй творчості намагається віднайти ті зв’язки, що є ключовими, для переходу давнього народного промислу у сучасну сферу побуту, та створення передумов, для визнання необхідності переосмислення традиційних виражальних засобів, та осучаснення народних

[3]Матеріали з інтерв’ю Тетяни Тарасенко авторці статті в серпні 2009 р.

промислів, зокрема різьбярства для їх подальшого розвитку. Набуття професійних навичок прихильників різьбярської справи, зацікавлення давнім видом мистецтва та залучення як найбільшої частини впливових осіб для її розвитку, подібні завдання є ключовими у творчості широкого кола майстрів.

Проблеми та перспективи стають першочерговими і для ткацького народного промислу, що є невід'ємною складовою народного декоративно-прикладного мистецтва українців. Народне ткацтво Богуславщини у другій пол. XX ст. мало потужний творчий потенціал, значимий осередок (богуславська ткацька фабрика "Перемога") та багатовікову традиційну спадщину, що і сьогодні вміло використовується, переосмислюється та вдосконалюються професійними ткачами Богуславщини.

Харизматичною постаттю для богуславського мистецького середовища, в царині народного ткацтва є ткаля Валентина Ткач. Походження майстрині з династії ткачів підтверджує факт існування на Богуславщині поколінь майстрів народних промислів. В її родині ще з давніх часів ткали льняні полотна, килими. Батьки ж Валентини мали безпосередній стосунок до богуславської ткацької фабрики "Перемога" (батько мав посаду директора фабрики "Перемога"), основного осередку народного ткацтва Богуславщини другої пол. XX ст.

Народилася майбутня мисткиня 4 грудня 1970 р. у м. Богуславі. По закінченні Богуславського педагогічного училища ім. І.С.Нечуя-Левицького, за спеціальністю "Виховання в дошкільних закладах" та Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв, за спеціальністю "Образотворче та декоративно-прикладне мистецтво", майстриня з професійною освітою в 1990 р. створює гурток декоративного ткацтва "Килимок" в СПТу-16 в м. Богуславі Київської обл., навчаючи усіх охочих тканню килимів на "рамах" та горизонтальних верстатах.

У роботі Валентини Ткач має місце техніка макраме чи декоративно обробленого дерева, як у декоративних панно, так і килимах (рис. 4), доріжках, накидках на стільці тощо. Килими та рядна майстрині мають багатий розмаїтий орнамент, продумані до найдрібнішого технічні моменти – підбір розміру та товщини пряжі, що і відтворює всю глибину традицій давнього народного промислу – ткацтва. Пошук та вивчення автентичних орнаментів килимів Центральної України, стали для Валентини новим засобом для вдосконалення знань в контексті народної творчості, та подальше використання їх у власній творчості.



Рис. 4.

Твори В.Ткач експонуються на різноманітних виставках, святах: весняні та осінні ярмарки-виставки виробів народних майстрів "День ткалі і вишивальниці", музей народної архітектури та побуту в м. Пирогові; всеукраїнська виставка "Народне мистецтво", Національний виставковий центр "Український Дім",

З 2005 р. Валентина Ткач – учасниця фольклорних фестивалів Олега Скрипки "Країна Мрій". Багато тканих виробів ткалі знаходяться за кордоном: Канаді, США, Росії, Кореї, Іспанії, Італії.

Широкі професійні якості, творча амбіційність, висока працездатність, харизматичність у творенні художніх образів народних майстрів Богуславщини, переконує нас у потребі висвітлення їх імен на широкий загал, та доручення їх творчого доробку до загальнонаціональної системи відродження народного мистецтва як на Богуславщині, так і в інших регіонах, відомих своїми осередками народних промислів та здобутками в царині народної творчості.

Наступною непересічною постаттю богуславського ткацтва є Марія Вовкула, спадкова майстри-

ня, представниця косівської школи ткацтва (довший час працювала на Косівській килимарській фабриці ім. Т.Шевченка), яка понад 50 років живе і працює в м. Богуславі Київської обл.

Народилася М.Вовкула на Івано-Франківщині в с. Стопчатів у 1941 р., успадкувавши вміння та досвід ткацької справи від свого батька, що все життя займався килимарством, продовжила давню справу родини.

Невід’ємною складовою в житті народної майстрині стала творча праця на богуславській ткацькій фабриці “Перемога” в 50–70-их рр. XX ст. Творчий доробок Марії Вовкули сформувався з комплексу мистецьких традицій Богуславського ткацтва і народних традицій Івано-Франківщини та Косівщини. Поєднання М.Вовкулою автентичної орнаментики різних мистецьких регіонів, у власних творах (ткані килими, традиційні торби (рис. 5), спричинили неабияке переосмислення майстрами ткацьких традицій як в орнаментиці, так і в техніці виконання.



Рис. 5.

Отже, дослідження особливостей та принципів творчості осередків народних промислів та майстрів народної творчості, на нашу думку, є головним завданням сучасної наукової еліти, для створення майбутніх науково обґрунтованих традицій у мистецтві народних промислів.

Види народного мистецтва (в нашому випадку гончарство, ткацтво, різьба по дереву) та їх особливості – це система матеріально-технічних та образно-виражальних засобів, що склалися впродовж історії промислу, інакше кажучи, свого роду “канон” – певні правила, що утвердилися історично, довготривалим засвоєнням, колективним досвідом усього найкращого, що створювалося працею та творчістю поколінь майстрів народних промислів. Однак ті риси, що на сьогодні є каноном чи художньою системою, не завжди займали в ній панівне місце. В свій час вони були явищем новим, незвичним, потребували творчих зусиль та часу, для перетворення канон. Відповідно, наше сьогоднішнє уявлення про традиції народних промислів охоплюють лише певний етап, невелику частину всього історичного шляху розвитку місцевого мистецтва. Та навіть ця частина етапу дозволяє нам на прикладі багацтві народних промислів Богуславщини бачити рух вперед. Тим більше, що підвищені темпи сучасного життя спричиняють помітний вплив на пришвидшення багатьох явищ в мистецтві народних промислів і певну перебудову канонічних рис, що і прослідковуємо на творчості народних майстрів Богуславщини Т.Тарасенко, М.Римаря, В.Ткач, М.Вовкули і є процесом закономірним та позитивно незворотнім.

Рівень сучасних знань про народні промисли Богуславщини (чи то ткацтво, чи дибинецька кераміка і так далі) дозволяє розглядати їх як складну художню систему, що володіє специфічними законами побудови та розвитку. Якщо загальні закономірності народного мистецтва вже давно стали предметом наукових знань, то їх прояви в місцевих народних промислах одне із завдань нашого дослідження. Наявність так званих самобутніх художніх систем відмічено в праці М.Некрасової[4]. Елементи ж художньої системи, котрі і складають внутрішню суть мистецтва та передаються в наступні покоління, стають традицією, що і відбулося у народній творчості Богуславщини. Мистецтво досліджуваного регіону, сформувавши за не одне століття свою базову систему творення образу, перейшовши на новий художній рівень, і на данному етапі розвитку має сталі традиції та канони, і є невід’ємною складовою народних художніх промислів України.

[4]Некрасова М.А. Народное искусство как часть культуры: Теория и практика.– Москва: Изобразительное Искусство, 1983.– С. 122–123.

Статті



Вікторія ТАРАС

МЕТОДИКА І МЕТОДИ ДОСЛІДЖЕННЯ МОНАСТИРСЬКИХ САДІВ ГАЛИЧИНИ

Victoria TARAS. On Methods and Methodical Approaches of Research-Works in Monastery Gardens of Galicia.

Анотація: на основі аналізу архівних джерел у науковий обіг було введено нові, раніше невідомі матеріали, що стосуються монастирських садів, у яких визначено монографічні та топографічні підходи в опрацюванні, "вибіркове" їх залучення до дослідження, здійснення обробки матеріалу "галузевим" (професійним) і "позагалузевим" (позапрофесійним) дослідницькими методами.

Ключові слова: монастирський сад, композиційно-планувальний уклад, дослідницький метод, Галичина.

Актуальність теми дослідження визначається такими основними положеннями:

Стан вивчення ландшафтної архітектури Галичини та наявність джерельного матеріалу з предмета дослідження визначили методику і методи дослідження. З'ясовано, що сакральна ландшафтна архітектура не вивчалась і методик дослідження монастирських садів немає.

Зв'язок роботи з науковими програмами. Проведене дослідження збігається науковою тематикою Інституту народознавства НАН України – "Генезис, історія і теорія сакрального мистецтва українців" (шифр 3.3.4.9).

Мета і завдання дослідження. Виявити методику та методи дослідження монастирських садів Галичини.

Виклад основного матеріалу дослідження.

Стан досліджень у галузі сакральної ландшафтної архітектури засвідчив необхідність розробки її методики, яка б ґрунтувалась на послідовному вивченні й використанні попередніх здобутків і досягнень:

– у розробці методів й апарату історико-архітектурних і теоретичних досліджень історії мистецтва та архітектури (Ю.Асєєв, М.Драган, В.Залозецький, Г.Логвин, В.Січинський та ін.);

– у вивченні методів дослідження, праць з історії садово-паркового мистецтва (А.Вергунов, В.Горохов, А.Жирнов, М.Залеська, А.Регель, І.Родічкін, І.Стойчев та ін.).

При нинішньому стані досліджень з ландшафтної архітектури Галичини, коли маємо неопрацьовані матеріали, що стосуються конкретних монастирських садів, за основу було взято два методи: монографічний і топографічний[1].

Монографічним методом досліджувалися пам'ятки архітектури, серед котрих виявлено найбільше матеріалів, що торкаються монастирських садів (монастирі св. Юра[2], Онуфріївський та Єзуїтський сад у Львові[3], Крехівський монастир та ін.), які є підставою не лише для створення монографій, а й необхідні для подальшого з'ясування генези та розвитку монастирських садів. Розглядаючи деякі монастирські сади, ми використали засадничі методи мистецтвознавчих студій – опис, історія, аналіз, критика і синтез[4]. Без сумніву, не завжди можна було чітко й однозначно додержуватись таких методів, адже брак графічного та історичного матеріалу не давав змоги подати вичерпний опис і аналіз кожного монастирського саду. Досліджений історико-фактологічний матеріал є основою для написання не лише сакральної і загальної історії ландшафтної архітектури Галичини, а й для перегляду певних історико-архітектурних проблем означеного періоду. Враховуючи те, що з історичних причин на території Галичини містилась значна кількість римо-католицьких монастирів (понад 23 чернечі ордени), їх слід ввести в предмет дослідження, оскільки вони є пам'ятками мистецтва цієї території, пізнання яких необхідне для того, щоб уникнути помилок при класифікації архітектури і мистецтва українських етнічних територій. За основу досліджень взято топографічний метод: "Всі пам'ятки мистецтва, які находяться на нашій те-

[1]Залозецький В. Про задачі історика українського мистецтва // Літературно-Науковий Вісник.– Львів: З друкарні Наукового товариства імені Шевченка, 1925.– № VII–VIII.– С. 284–285.

[2]Лукомська Н. Сади ансамблю Св. Юра у Львові // Наукові зошити кафедри реставрації та реконструкції архітектурних комплексів. Нові матеріали з дослідження пам'яток архітектури та містобудування.– Львів: ДУЛП, 1993.– № 1.– С. 51–68; ТАРАС В. Святоюрівський монастирський сад у Львові (генезис та розвиток) // Народознавчі Зошити.– Львів: Інститут народознавства НАНУ, 2000.– № 5.– С. 816–826.

[3]Максимюк Т.М., Бевз М.А. Парк Вольф-Шольцовича (XVI ст.).– Парк ім. І.Франка (сьогодні) / Галицька брама.– Львів: Центр Європи, 1996.– № 15.– С. 21.

[4]Залозецький В. Про задачі історика українського мистецтва ...– С. 284–293.

риторії, належать історично до неї без огляду, під яким впливом повстали і хто їх створив, вони є частиною історичного процесу наших земель і тому в ім'я історії тих земель їх елімінувати з того процесу не слід"[5].

При опрацюванні теми у ЦДІА України в Києві джерел, потрібних для пошуку матеріалу з ландшафтно-планувальних вирішень монастирських садів України, не виявлено. Із 170 переглянутих справ 61 фонду матеріалу, що стосувався б монастирських садів, немає. Наявний графічний матеріал лише засвідчує місцерозташування саду. Опрацювання матеріалів у ЦДІА України у Львові, в Державному архіві Відня, Австрійській національній бібліотеці та Науковій бібліотеці Віденського університету дало можливість виявити низку графічних матеріалів, які стосуються монастирських садів Галичини кін. XVIII – серед. XIX ст.

Наявний джерельний матеріал дає змогу вибірково, а не комплексно вивчати досліджувану проблему. В цьому випадку репрезентативність одержаних результатів забезпечувалася вибором об'єктів за орденами та їх кількістю, згідно з методикою П.Ньюбі, П.Тойна (1977)[6], за якою точність і надійність було досягнуто розглядом 53 монастирських садів, що належали 16 орденам. Така кількість кадастрових карт, планів, графічних і описових матеріалів свідчить про загальний стан і розвиток сакральної ландшафтної архітектури Галичини та її місце в садово-парковому мистецтві. Весь матеріал згруповано за хронологією будівництва, що стало підставою для історико-фактологічного і порівняльного аналізів. Для дослідження було обрано різні ордени, які представляють весь аспект стосунку чернецтва до садово-паркового мистецтва Галичини.

Стан досліджень сакральної ландшафтної архітектури, особливості формування монастирських садів зобов'язали, крім суто архітектурних даних, використати й відомості з інших наукових сфер: історії релігії, філософії, мистецтвознавства, мовознавства (етимологія), археології та символіки. Саме ці джерела слугували для визначення закономірностей і чинників впливу на формування монастирських садів, розкриття філософсько-світоглядних уявлень, прочитання символічного змісту, закладеного у різні типи ландшафтно-планувальних вирішень монастирських садів.

Для пошуку, добору та обробки матеріалу було використано два дослідницьких методи – "галузевий" (професійний) і "позагалузевий" (позапрофесійний). З допомогою "галузевого" методу вивчались суто архітектурні дані: кадастри сіл, міст, генплани, плани монастирів, описи садів. Застосування "позагалузевого" підходу зумовлено двома причинами:

– браком архітектурного матеріалу (відомостей про ландшафтно-планувальне, функціональне вирішення монастирського саду) та наукових досліджень із садово-паркового мистецтва Галичини;

– необхідністю розглядати монастирські сади як складні комплекси, які формувались:

– на поєднанні дохристиянських і християнських традицій;

– на основі конфесійної, орденської належності, філософсько-світоглядних уявлень, які тісно пов'язані з наявними стилями мистецтва, архітектури, літератури, живопису та музики.

Відібрані із застосуванням "галузевого" і "позагалузевого" методів матеріали як суто архітектурні та з інших сфер діяльності, що стосуються монастирських садів, потребували такого підходу, з допомогою якого можна було б відтворити цілісну картину закономірностей ландшафтно-планувального та стилістично-композиційного розвитку монастирських садів, розкрити їх регіональні особливості та філософсько-символічний зміст.

З огляду на це обробка даних ґрунтувалась на методах:

– історико-фактологічному (опис фактів з історії ландшафтної архітектури, монастирського саду в загальноісторичному контексті);

– порівняльному (теоретичні побудови на основі зіставлення даних);

– визначення особливостей монастирських садів, ландшафтно-планувальних і релігійних ідей, місця у ландшафтній архітектурі;

– систематизаційному (теоретичні побудови на основі типології, класифікації та систематизації історико-ландшафтних даних, ландшафтно-просторової композиції, за історико-релігійними коренями архітектурно-ландшафтних форм);

– генезному (на основі виявлення глибинних чинників: етнопсихологічних, ментальних і релігійних особливостей українського народу; теоретичне відтворення походження і становлення монастирських садів на певних етапах розвитку);

– стилістичному (визначення ландшафтно-планувальних прототипів у розвитку стильових і композиційних вирішень монастирських садів);

– етимологічному (встановлення через похо-

[5]Там само.– С. 286.

[6]Тойн П., Ньюби П. Методи географических исследований: В 2 т.– Москва: Прогресс, 1977.– В. 1.– С. 40.

дження та значення слів певних явищ, понять, конкретних реалій і коренів, характерних для формування монастирських садів);

– графічної ретроспективної реконструкції (розробка аналітичних таблиць, висвітлення типології, стильових і композиційних вирішень).

Деталізуємо деякі аспекти вибраних методів дослідження. Історія мистецтва й архітектури потребує твердого історичного ґрунту, без якого вона перестає бути науковою. Таким ґрунтом є історико-фактологічний метод дослідження як у синхронному, так і в діахронному вимірах. Слід наголосити, що історико-фактологічний метод у поєднанні з порівняльним використовувався як для висвітлення ландшафтно-планувальних, стилістичних, дендрологічних особливостей монастирських садів Галичини різних орденів, так і для порівняння з аналогічним матеріалом сусідніх країн, що дало можливість у хронологічній послідовності простежити всі ландшафтно-планувальні ідеї розвитку монастирських садів у контексті західноєвропейського мистецтва.

Для з'ясування генези розвитку певних стилів і відтворення невідомих явищ (походження, виникнення, становлення монастирських садів, їх розвиток у добу середньовіччя, ренесансу, бароко) одночасно з генетичним методом використовувався метод графічної ретроспективної реконструкції.

На основі словесного опису в джерелі інформації змодельовано явища для кожного конкретного випадку, зроблено узагальнення щодо розвитку монастирських садів Галичини, починаючи від часу їх виникнення. Цей метод використано також при відтворенні історії розвитку садів Святоюрського, Святоонуфріївського монастирів у Львові, Крехівського монастиря та ін.

Такий підхід до методики дослідження зумовлений тим, що генезний метод, який побудований на еволюції простих рішень, часто механізує історичні явища. В історії відомий не лише розвиток від нижчих до вищих форм, від примітивних до складних, а й навпаки, вищі форми дуже часто спадають до нижчих, тобто примітивізуються, рустифікуються у добу занепаду. Монастирі виникали і занепадали, мали складний, залежний від різних чинників розвиток. Це чітко простежується на історії ландшафтно-планувальних вирішень садів Святоюрського, Святоонуфріївського монастирів у Львові, Єзуїтського саду у Львові, Крехівського, Букачівського монастирів.

В історії мистецтва головним методом дослідження вважається стилістичний аналіз[7], в основі якого лежить стиль і мистецько-етнічні вартості. Такий метод підходу до мистецьких явищ та їх історичних процесів був уперше запропонований такими визначними істориками мистецтва, як Г.Вельфлін, А.Рігель, Ф.Вікгоф, М.Дворжак, А.Брікман, В.Піндер. Використали його і ми для вивчення історії монастирського саду, встановлення походження та впливів, що спричинилися до його формування. Метою стилістичного методу також було з'ясувати питання: монастирські сади Галичини є відгуком історичних стилів чи феноменом української ландшафтної архітектури?

Широко використовувались методи досліджень суміжних наук, передовсім етнографії. Аналіз конкретних реалій і понять монастирського саду, наприклад, "вертограду", назв місцевостей здійснювався з допомогою етимологічного методу дослідження, що дало можливість встановити корені, генезу і тяглість певних як конкретних, так і загальних явищ (відображення язичницьких топонімів у назвах монастирів).

Висновки

Систематизація матеріалів досліджень ландшафтної архітектури Галичини загалом і монастирських садів зокрема, вивчення способів вирішення таких завдань в історії архітектури та опрацювання невідомих джерельних матеріалів засвідчили необхідність: розробки спеціальної методики дослідження пам'яток садово-паркового мистецтва; опрацювання матеріалів, що стосуються монастирських садів, методами монографічним (детальне вивчення конкретних садів, монастирів) і топографічним, при якому всі монастирські сади, що містились на українських етнічних територіях, незалежно від конфесійної належності, є об'єктами нашого дослідження; "вибіркового" залучення матеріалів для дослідження (репрезентативність, точність і надійність одержаних матеріалів було забезпечено розглядом 53 монастирських садів, які належать 16 орденам); здійснення пошуку, добору та обробки матеріалу "галузевим" (професійним) і "позагалузевим" (позапрофесійним) методами (наявність матеріалу; чинники, які визначили ландшафтно-планувальну організацію та композиційно-стилістичні особливості); використання матеріалів і методики дослідження із суміжних дисциплін: історії релігії, філософії, археології, етнографії, мовознавства (етимології).

[7] Залозецький В. Українське дерев'яне будівництво і його відношення до історичних стилів // Дзвони.– 1937.– № 4.– 11/12.– С. 457–464; 1938.– № 4.– 1/2.– С. 52–58.

Статті



Андрій ЗЮБРОВСЬКИЙ

ТРАДИЦІЙНА ОСНОВА ВИПІКАННЯ ХЛІБА НА РІВНЕНЩИНІ

(за матеріалами польових досліджень Гощанського та Острозького р-нів Рівненської обл. у липні 2009 р.)

Andrii ZYUBRIVSKY. On Traditional Basis of Bread-Baking in Rivne Land (after Materials of Field Studies at Goshcha and Ostrog Regions, Rivne County in July 2009).

Випікання хліба має давню традицію в українській культурі та побуті. В сучасній вітчизняній науці опубліковано ряд праць, в яких досліджуються дотичні до цієї теми питання. Скажімо, що стосуються етнорегіональних особливостей традиційного хліба як складової народного харчування українців[1] та ін.

Проте серед цих праць дуже незначна кількість торкається етнографічної Волині[2]. Тому тут спробуємо заповнити певні прогалини з цього погляду в українській етнологічній науці. Зокрема, на основі власних польових матеріалів проаналізуємо традиційну основу випікання хліба у частині цього району – Рівненщині[3].

Традиційно на Рівненщині хліб випікали із: житнього борошна; житнього з домішками пшеничного. Проте перевага завжди надавалась першому. Іноді навіть з огляду на традиційні смаки населення[4]. Незважаючи на те, що уже з 60-их рр. ХХ ст. переважно вирощували пшеницю, проте хліб для домашнього вжитку все ж випікали, в основному, з житнього борошна.

За свідченнями інформаторів, зерно на борошно, призначене для випікання хліба, можна було змолоти кількома способами:

на ручних ротаційних жорнах[5];

---

[1]Артюх Л.Ф. Українська народна кулінарія.– К.: Наук. Думка, 1977.– 154 с.; Її ж. Народне харчування українців та росіян північно-східних районів України.– К.: Наук. Думка, 1982.– 110 с; Її ж. Весільне печиво українців та росіян // Народна Творчість та Етнографія.– К., 1979.– № 5.– С. 80–84; Гонтар Т.О. Народне харчування українців Карпат.– К.: Наук. Думка, 1979.– 137 с; Її ж. Їжа карпатських українців // Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат. У 4-ох т. / Гол. ред. С.Павлюк.– Львів, 2006.– Т. 2: Етнологія та мистецтвознавство.– С. 366–384; Мандебура О. Традиційне харчування поліщуків: повсякденна їжа // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження / За ред. С.Павлюка, Р.Омеляшка.– Вип. 3: У межиріччі Ужа і Тетерева, 1996.– Львів: Інститут народознавства НАН України, 2003.– С. 323–336; Свирида Р. Хліб у зимовій обрядовості Київського Полісся // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження.– Львів, 1997.– Вип. 1.: Київське Полісся, 1994.– С. 308–312; Герус Л. Український обрядовий хліб: засоби художньої виразності // Мистецтвознавство'04.– Львів, 2004.– С. 19–27; Сумцов Н. Хлѣб въ обрядахъ и пѣсняхъ.– Харьковъ: Типография Зильберберга, 1885.– 137 с.

[2]Sokalski B. Powiat Sokalski pod względem etnograficznym, historycznym i ekonomicznym.– Lwów, 1899.– 496 s.; Кравченко В. Етнографічний нарис (про Волинь) / Древляни. Збірник статей і матеріалів з історії і культури Поліського краю.– Львів, 1996.– Вип. 1.– С. 257–278; Його ж. Звичаї в селі Забрідді та по деяких інших, недалеких від цього села місцевостях Житомирського пов. на Волині. Етнографічні матеріали зібрані Кравченком Васильом.– Житомір: друкарня "Робітник".– 1920.– 169 с.; Його ж. Вогонь. Матеріял зібраний на Правобережжі // Первісне громадянство та його пережитки на Україні.– 1927.– Вип. 1–3.– С. 170–171; Його ж. Етнографічні матеріали, зібрані В.Кравченком на Волыні по сумежних губерніях // Труды Общества Исследователей Волыни.– Житомир, 1911.– Т. 5.– 220 с.

[3]Кирчів Р. Волинь // Мала енциклопедія українського народознавства / За ред. чл.-кор. НАН України, д-ра. іст. наук, проф. С.Павлюка.– Л.: Ін-т народознавства НАНУ, 2007.– С. 107.

[4]Артюх Л.Ф. Народне харчування українців та росіян...– С. 24–25.

[5]За повідомленнями респондентів, ними користувались лише в період Другої світової війни, оскільки млини були зачинені. Конструктивно жорна являли собою два округлих пласких камені, із вигладженими та припасованими одна до одної робочими поверхнями. Подекуди вони могли фіксуватись за допомогою додаткової балки перпендикулярної до бальки у хаті. Верхній камінь мав отвір для засипання. Нижній розташовувався в основі – дерев'яному коробі (іноді його замінювали пустотілим пеньком). Однак, зважаючи на екстремальні умови виготовлення, траплялися і інші варіанти конструкції жорен, де камені замінювались дерев'яними кругляками з набитими на робочу поверхню уламками чавунних каструль: "А як жорна: якшо камінь добували, то добре з каменя. А робили так: пеньок отакий як каструля. Дубовий чи березовий. Били баняки чугунні. Да й ті осколки набивали в дерево. Оце пеньок: їх набивали не так, а так [*показує, що горизонтально. – А.З.*]". (Зап. 5.07.2009 р. в с. Вільгір Гощанського р-ну від Миколи Йосиповича Галатюка, 1925 р. н.; Надії Йосипівни

на жорнах з кінною тягою[6];

на млинах з вітряною тягою або на так званих вітряках[7];

на водяних млинах[8].

Електричні млини є вже доволі пізнім явищем. Та й зосереджувались вони, в основному, у більших населених пунктах, тому господарям не вигідно було транспортувати зерно до них.

Отже, як бачимо, перед селянином стояв широкий вибір засобів виготовлення борошна для випікання хліба. Зазначимо, що аналогічні пристрої побутували і в інших історико-етнографічних районах України[9].

На обстеженій нами території побутувало кілька сортів борошна. Житнього: два сорти – вищий і перший; пшеничного: три – вищий ("викший", "люксус"), перший і другий. Найнижчої якості було борошно одноразового помолу, мелене "на раз". Найвищої – "петльоване", "на петель", яку діставали або шляхом багаторазового помолу, або способом попередньої обробки зерна в ступі (від зерна відокремлювалась плівка і борошно виходило білішим). Відходи борошна, полова, висівки чи грис, ішли на корм домашній живності, свиням зазвичай.

В хаті борошно зберігали роздільно, не змішуючи за сортами та за призначенням. Тарою слугували мішки та дерев'яні скрині. Проте інформатори стверджують, що раніше, до Другої світової війни, в ужитку були великі видовбані "кадуби" та плетені із соломи з лозою, так звані "солом'яники". Ці засоби для переховування борошна були доволі об'ємними і часом сягали висотою зросту дорослої людини. Однак, деякі респонденти свідчать, що в солом'яниках зберігали лише зерно, яке не псувалось та не відсирівало там завдяки дірчастій структурі останнього: "Колись зерно держали тільки в солом'яниках. Воно там і не сиріє"[10].

Крім того, селяни не мали звички довгий час зберігати борошно, призначене для випічки хліба, надаючи перевагу свіжозмеленому.

Час у народній свідомості не мав рівноцінних якостей. Наслідки діяльності людини у певні його проміжки були більш ефективні, в інші – загалом шкідливі. Це стосується і часових рамок, відведених для випікання хліба, що регламентувалися низкою обмежень.

По-перше, не можна було пекти хліба у неділю та свято. Ця заборона стосувалась, зрештою, і будь яких інших робіт.

По-друге, не пекли хліба у середу та п'ятницю, які, традиційно, належать до так званих "тяжких днів". Деякі дослідники прив'язують їх

Чупір, 1928 р. н.). Вихід борошна з жорен був незначним. Крім того, робота на них вимагала значних фізичних зусиль. Інформатори стверджували, що отриманого за день роботи на жорнах борошна ледь вистачало, щоб одноразово напекти хліба для сім'ї. Крім того, борошно виходило дуже низької якості і його доводилось пересівати.

[6] Це так званий "манеж". Він являв собою збільшені в кількадесят разів звичайні ротаційні ручні жорна. В "манеж" запрягали зазвичай двійко коней. Такі пристрої споруджувались у віддалених населених пунктах, наприклад, хуторах. Борошно, виготовлене на них, практично не відрізнялось від змеленого на млинах. "То в нас там були, на хуторі жорна... кіньми тре було тягнути. Двоє [*коней. – А.З.*]", – говорять інформатори. (Зап. 4.07.2009 р. в с. Колесники Гощанського р-ну від Варвари Корніївни Дем'янчук, 1926 р. н.; N.N. (донька Варвари Дем'янчук), 1949 р. н.). Проте процес помолу був тривалим.

[7] Споруджувались практично у кожному селі. В одному поселенні могло бути кілька вітряків. Серед основних недоліків вітряків – значна залежність від погодних умов, тобто від наявності вітру: "А вітрак: як вітер є, то меле, а як нема вітру, то він вже стоїть". (Зап. 4.07.2009 р. в с. Колесники Гощанського р-ну від Григорія Демидовича Дем'янчука, 1937 р. н., освіта – 7 класів; Тетяни Прохорівни Дем'янчук, 1931 р. н.). Тому селяни часто змушені були покладатись на чесність мельника. Вони залишали, за відсутності вітру, зерно на млині і повертались через кілька днів за готовим продуктом. Крім того, селяни уважно приглядались до прикмет, що свідчили про зміну погоди. Так, червоний захід сонця прогнозував вітер наступного дня – отже, слід було готуватися в поїздку до вітряка уже ввечері: "Червоне, кажуть, сонце, буде вітер. Да вже готує дядько зерно, шоб завдати". (Зап. 8.07.2009 р. в с. Бухарів Острозького р-ну від Олімпії Сидорівни Климчук, 1926 р. н., місце народження – с. Михалківці Гощанського р-ну, в с. Бухарів переїхала в 1967 р.). Зауважимо, що вітряк мав і принаймні одну безсумнівну перевагу. Швидкість обертання лопатей вітряка дозволяла відносно повільно обертати камені-жорна. Це, в свою чергу, виключало можливість підгоряння борошна, що часто траплялось на водяних чи, тим більше, електричних млинах. (Зап. 10.07.2009 р. в с. Вільгір Гощанського р-ну від Петра Михайловича Кондратюка, 1934 р. н., місцевого).

[8] По обстеженій нами території протікає Горинь – рівнинна річка з переважно стабільним водяним рівнем. А тому водяні млини, які залежали лише від рівня води, були тут доволі розповсюдженим явищем.

[9] Гонтар Т.О. Народне харчування українців Карпат...– С. 22–23; Її ж. Їжа карпатських українців...– С. 367; Мандебура О. Традиційне харчування поліщуків...– С. 325; Fischer A. Rusini. Zarys etnografii Rusi.– Lwów; Warszawa; Kraków: Wydawnictwo zak-ladu narodowego im. Ossolińskich, 1928.– S. 35–37.

[10] 10.07.2009 р. в с. Вільгір Гощанського р-ну від Петра Михайловича Кондратюка, 1934 р. н., місцевого.

до так званих "феральних", "хверальних"[11], або днів поминання померлих у давніх римлян, чи до ремінісценції культу давніх дохристиянських богів[12]. Зазначимо, що в народній свідомості п'ятниця персоніфікувалася[13]. Вона часто, з одного боку, ототожнювалася із святою Параскевою П'ятницею і з Богородицею; з другого боку, у персоніфікованій П'ятниці знаходив відображення дохристиянський культ богині Мокош, а також П'ятниця зближувалася з персоніфікованою Долею[14].

П'ятниця характеризувалась також забороною на різноманітні жіночі роботи (прядіння, шиття, зоління білизни), порушення якої викликало значні негаразди для господині. Проте, якихось оповідок про п'ятницю на обстеженій нами території Рівненщини зафіксовано не було. Дотичними до них є хіба що історії про святого Леонтія, "божого чєловєка", який за єдиним поглядом визначав хліб печений у п'ятницю та відмовлявся його споживати[15].

Буковинські гуцули вважали, що хліб, спечений у п'ятницю вбирає у себе кров; споживаючи його можна осліпнути[16].

Серед мотивацій заборони хлібопечення у п'ятницю, що подають інформатори, домінують пояснення релігійного характеру: "У п'ятницю Ісуса Христа розпинали. Може, через те і не печуть, шо Спасітєля розпинали в п'ятницю"[17].

Випічка хліба була тривалим процесом[18]. Тому хліб пекли один чи два рази на тиждень. Оптимальним днем для цієї роботи вважалась субота. Розчиняли хліб, як правило, звечора.

Для населення Рівненщини характерним був кислий, тобто вчинений хліб (як загалом для українців та більшості сусідніх народів)[19]. Для того, щоб тісто сходило, за відсутності дріжджів, використовували так звану "опару", "рощину", "розчину", "кваслину", "пітчину"[20] – шматок тіста, залишений з попередньої випічки. Його розводили теплою водою та досипали свіжого борошна. Аналогічним методом вчиняли хліб і в інших історико-етнографічних районах та регіонах України, зокрема, на Поліссі[21], у Карпатах[22]. Іноді для покращення процесу бродіння до цієї закваски додавали відвар з шишок хмелю. Однак це впливало на смакові якості продукту: "Хміль не давали до хліба, бо гіркий буде"[23].

Розбавивши "квaслину", її ставили у темне місце, де тісто підходило. Іноді для цього процесу відводили цілу ніч. Потім тісто вимішували і знову ставили у тепле місце – щоб підійшло. Зазначимо, що розчиняли і вимішували тісто у спеціальній клепаній діжі, яку виготовляли з дуба. Діжу мили не часто, що, очевидно, забезпечувало їй додаткову "кіслотність"[24]. До речі, існувала і інша посудина для виготовлення тіста – ночви, видовбані з цільного шматка верби або липи. Проте, за свідченнями інформаторів, хліб вимішували виключно у діжі. Ночви ж призначались для виготовлення тіста з білого, пшеничного борошна. Найчастіше – святкового печива (колачі, коровай, бабки, мазурки).

Щоб отримати якісний хліб, піч добре натоплювали. Для цієї мети намагались використовувати дрова з твердих, малодимних порід деревини: граба чи берези. Дуба не використовували, оскільки він погано горів, бо він "горить і зара чахне,

---

[11]Шевченко Л. Звичаї, пов'язані з закладинами будівлі // Первісне громадянство та його пережитки на Україні.– К., 1926.– Вип. 1–2.– С. 89.

[12]Сілецький Р. Хато моя тесовая... // Берегиня.– К., 1995.– № 1–2.– С. 63.

[13]Миилорадович В.П. Малорусские народные поверья и рассказы о пятнице / Українці: народні вірування, повір'я, демонологія.– К., 1991.– С. 375–382.

[14]Толстая С.М. Пятница // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И.Толстого.– Москва: Международные Отношения, 2009.– Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито).– С. 383.

[15]6.07.2009 р. в с. Угільці Гощанського р-ну від Любові Сильвестрівни Кисіль, 1944 р. н., місце народження – с. Новоставці Гощанського р-ну.

[16]Кайндль Р.Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази: Пер. з нім. (за вид. 1894 р.) З.Ф.Пенюк; післямова О.М.Масана.– Чернівці: Молодий буковинець, 2000.– С. 91.

[17]6.07.2009 р. в с. Угільці Гощанського р-ну від Любові Сильвестрівни Кисіль, 1944 р. н., місце народження с. Новоставці Гощанського р-ну.

[18]Артюх Л.Ф. Українська народна кулінарія...– С. 47.

[19]Там само.

[20]5.07.2009 р. в с. Вільгір Гощанського р-ну від Володимира Михайловича Кондратюка, 1931 р. н.

[21]Мандебура О. Традиційне харчування поліщуків...– С. 327.

[22]Гонтар Т. Їжа карпатських українців...– С. 373.

[23]8.07.2009 р. в с. Бухарів Острозького р-ну від Олімпії Сидорівни Климчук, 1926 р. н., місце народження – с. Михалківці Гощанського р-ну, в с. Бухарів переїхала в 1967 р.

[24]9.07.2009 р. в с. Башина Гощанського р-ну від Параски Н., 1937 р. н., місце народження – с. Угільці, в Башину переїхала в 1950 р.

і робиться чорний"[25]. Сосна теж не давала бажаного результату – при її згорянні утворювалось багато диму.

Готовність печі визначали за певними критеріями:

за кольором склепіння, яке слід було довести до стану білуватого світіння;

за швидкістю згоряння борошна. Сипали на черінь борошно, грис або суміш борошна і солі. Вказані речовини мали згоріти швидко і без диму, а в останньому випадку, ще й пострілювати[26]. Жар у печі спочатку рівномірно розгортали по черіні коцюбою (за конструкцією нагадувала сучасну сапу), щоб "він настоявся"[27]. Потім жар вигрібали. Черінь вимітали помелом (з осоки або соломи), змоченим у воді.

Хліб випікали просто на черіні, рідше – на капустяному листі. Хоча останнє частіше стелили під пиріжки – печиво з білого борошна з начинкою. Саморобні форми для хліба з'явились на Рівненщині пізно (в 30–40-их рр.), подекуди так і не набувши масового використання. Буханці садили у піч за допомогою лопати, притрушеної борошном того ж ґатунку, з якого пекли хліб.

За свідченнями респондентів, максимальна кількість хлібин, які можна було посадити за один раз, залежно від розмірів печі, була від 8 до 10.

Буханці найчастіше виробляли округлої форми. Перед тим, як саджати хліб у піч, господиня обов'язково перехрещувала останню. Процес випікання хліба супроводжувався низкою заборон і обмежень. Так, вважалось, що не можна заходити до хати у той момент, коли господиня вигорнула жар з печі, але ще не садовила буханців. Вважалось, що у такий момент є "гола піч". Порушення заборони загрожувало як тій людині, що увійшла ("будеш голий", тобто бідний), так і господині ("не буде хліба")[28]. Щоб піч не була "гола", господиня кидала у неї полінце після того, як витягнула останнього бухінця: "От витягнули хліб, шоб гола піч ніколи не була. Бо, кажуть, шоб був завше з хлібом, то треба назад ломак накидать у піч"[29]. Подібне повір'я побутувало і на Поліссі, де господиня, вийнявши увесь хліб з печі, кидала у неї три поліна, "щоб було чим перейти через пекло"[30].

Також, після того, як господиня посадила хліб, не можна було стукати чи взагалі шумно поводити себе у хаті: хліб міг запастись. Це повір'я має реальне підґрунтя, оскільки хліб і справді чутливий до вібрації під час випікання.

Дуже поганою прикметою вважалось, коли хліб під час випічки самовільно перекидався у печі: "на смерть, хтось помре, хазяйка помре"[31]. Зазначимо, що загалом ненормальне положення предметів в традиційній культурі слов'янських народів сприймалось як відхилення від норми, що може привести до небажаного результату[32]. Так, у росіян було заборонено перевертати хліб скоринкою вниз, оскільки міг померти хтось із мешканців хати; у поляків заборона на аналогічну дію мотивувалась тим, що господарство "перевернеться", тобто зменшиться[33].

Подібні відомості подає дослідник Волині Броніслав Сокальський. Правда, за його даними, смерть ворожив розпад першого бухінця, посадженого в піч[34].

Хліб мав випікатись близько одної-двох годин. Для того, щоб перевірити його готовність, в арсеналі кожної господині було кілька способів. Поперше, хліб стискали в руках: якщо він швидко випрямлявся – то середина добре пропечена. Подруге, по ньому стукали – спечений мав видавати дзвінкий звук. По-третє, хліб притуляли до обличчя, до носа: якщо він був спечений, то не пік. По-четверте, могли проколювати шкоринку сірником, перевіряючи, чи спеклась м'якушка.

На Поліссі побутував інший спосіб перевірки готовності хліба. Його змочували водою і спостерігали: якщо пара пішла догори – хліб готовий.

[25] 10.07.2009 р. в с. Вільгір Гощанського р-ну від Петра Михайловича Кондратюка, 1934 р. н., місцевого.

[26] 8.07.2009 р. в с. Бухарів Острозького р-ну від Світлани Дмитрівни Котомцевої, 1949 р. н.

[27] 10.07.2009 р. в с. Вільгір Гощанського р-ну від Світлани Григорівни Каращук, 1954 р. н., народилась у м. Вінниця, з 10 років проживає у с. Вільгір; інформацію розповідала про Вільгір, про Вінницю не пам'ятає нічого.

[28] 9.07.2009 р. в с. Башина Гощанського р-ну від Лідії Демидівни Свиріпи, 1931 р. н.

[29] 10.07.2009 р. в с. Вільгір Гощанського р-ну від Світлани Григорівни Каращук, 1954 р. н.

[30] Мандебура О. Традиційне харчування поліщуків...– С. 327.

[31] 5.07.2009 р. в с. Вільгір Гощанського р-ну від Галини Лукашівни Оніщук,1935 р. н., освіта – 10 класів.

[32] Левкиевская Е.Е. Переворачивание предметов // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И.Толстого.– Москва: Международные Отношения, 2004.– Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка).– С. 680.

[33] Там само.

[34] Sokalski B. Powiat Sokalski pod względem etnograficznym...– S. 256.

Також вважалось, що випечені буханки легші за недопечені[35].

Після того, як хліб виймали з печі, його поверхню обтирали долонею, змоченою водою, і накривали поскладані буханці рядном. Це мало зм'якшити скоринку та вберегти продукт від черствіння: "водичкою обвів, обвів, накрив – і воно тобі париться, шоб ця шкоринка була м'якшенька"[36].

Лідія Артюх пише, що "хліб готувала, як правило, у родині головна господиня"[37]. Рівненщина не є виключенням з цього правила, що підтверджують свідчення інформаторів: "Пекла мати, поки вже не змогла. А потім вже замінювали"[38]. Це могла бути свекруха або невістка, мати або донька.

Готовий хліб зберігався на полицях у коморі, обов'язково накритий рядном, що захищало його від передчасного черствіння. До речі, в народі дуже бережливо і економно ставились до хліба. Навіть черствим його намагались спожити у їжу: робили грінки чи розпарювали: "Гарячу воду закіп'ятять. Да друшляк. Да й розпарять. Да накрити, да й розпарюється"[39].

Іноді, правда, траплялось, що господиня могла забути одну чи дві хлібини у печі. Такі буханці уже вважались непридатними до споживання. Такий хліб називали "забудько" або "забудок". В їжу його не вживали, оскільки, по-перше, він, як правило, був вже або засохлий, або спалений. А, по-друге, вважалось, що "його не можна їсти, ну, таке кажуть старі: "не можна його їсти, бо будеш забувать усе"[40]. У буковинських гуцулів побутувало повір'я, що забута у печі хлібина віщувала неврожай, проте була помічним засобом від гарячки[41]. "Забудьком" відлучали дитину від грудей; якщо дівчина хотіла, щоб хлопець до неї більше не ходив, то пригощала його цим хлібом[42]. Давали забуту хлібину і молодій, щоб швидше забула батьківський дім; давали купленій на базарі худобі, щоб швидше забувала колишнього господаря[43]. За допомогою "забудька" боролись із мишами: на току його клали під стіжок, "щоб миші забули"[44].

У голодні та неврожайні роки до хлібного тіста домішували картопляне пюре чи висівки. Або й взагалі відмовлялись від житнього хліба і пекли його з не зовсім придатних для такої цілі зернових. З ячменю, наприклад: "Пекли ції ячники. Да з такими во остюками. Була ше мала, то баба пекла. З ячменю хліб пекла. А воно, остюки, в язика позалазить!"[45]. Зазначимо, що ячмінний хліб, як основний, був розповсюджений в Українських Карпатах, де, внаслідок складних кліматичних умов, жито чи пшениця не давали бажаних урожаїв[46].

Чимало народних традицій пов'язано із випіканням обрядових хлібів, які посідали значне місце у традиційній звичаєвості жителів Рівненщини. Її поділяють на сімейно-побутову та календарну.

Серед звичаїв та обрядів, що відносять до сімейно-побутової обрядовості, чи не найповажніше місце посідає весільний обряд. Народна традиція доволі добре зберегла розмаїття весільних хлібів. Вони найбільше використовувались саме в українському весільному обряді, як це зауважує М.Сумцов[47].

Чільне місце серед них посідає коровай. За свідченнями інформаторів його пекли найчастіше, у четвер, окремо у молодої і молодого. Загалом обов'язковими були лише ці два короваї, однак гості могли приносити на весілля і власноруч виготовлені: вони були у складі подарунка (іноді повністю його замінювали). Проте певними обрядодіями супроводжувалось випікання лише короваїв молодого та молодої.

Їх намагались замішувати із борошна вищого ґатунку: пшеничного, петльованого. Інгредієнти – яйця, масло, молоко, борошно – мали принести із

[35]Мандебура О. Традиційне харчування поліщуків...– С. 327.

[36]10.07.2009 р. в с. Вільгір Гощанського р-ну від Світлани Григорівни Каращук, 1954 р. н.

[37]Артюх Л.Ф. Українська народна кулінарія...– С. 49.

[38]4.07.2009 р. в с. Колесники Гощанського р-ну від Зої Левчук, 1951 р. н., місце народження – с. Угільці Гощанського р-ну.

[39]6.07.2009 р. в с. Угільці Гощанського р-ну від Любові Сильвестрівни Кисіль, 1944 р. н., місце народження – с. Новоставці Гощанського р-ну.

[40]5.07.2009 р. в с. Вільгір Гощанського р-ну від Галини Лукашівни Оніщук,1935 р. н., освіта – 10 класів.

[41]Кайндль Р.Ф. Гуцули...– С. 63–64.

[42]Войтович В.М. Забудько / Войнович В.М. Українська міфологія.– Вид. 2-ге., стереотип.– К.: Либідь, 2005.– С. 180.

[43]Там само.– С. 180.

[44]Там само.

[45]8.07.2009 р. в с. Бухарів Острозького р-ну від Світлани Дмитрівни Котомцевої, 1949 р. н.

[46]Гонтар Т.О. Народне харчування українців Карпат...– С. 59.

[47]Сумцов Н. Хлѣб въ обрядахъ...– С. 56–57.

собою коровайниці (жінки, спеціально запрошені для виготовлення короваю). Їхня кількість була парною, що мало забезпечити молодим щасливе життя ("шоб була пара"[48]). Коровайниць могло бути від чотирьох до восьми (правда, інформатори стверджують, що остання цифра була рідкістю – як правило, запрошували чотирьох). Коровайниць обирали за певними критеріями: ними могли бути заміжні жінки дітородного віку, щасливі у шлюбі; вдів, вагітних та "розвідниць" не запрошували[49]. Зрештою, такий підбір учасників обряду притаманний для всієї України[50].

Коровай був круглим високим хлібом, прикрашеним зверху виробленими з прісного тіста квітками, шишками тощо. У центрі короваю вироблялась спеціальна шишка, у яку запікались гроші. На весіллі її вирізали та віддавали молодим. Крім того, у нього запікали спеціальні житні колоски, зрощені між собою – "парочку"[51]. Якщо відповідного колосся не знаходилось – просто запікали дві пари звичайних.

Розчиняти коровай часто запрошували дітей, що, очевидно, мало на меті забезпечити плідність молодих[52].

Після цього тісто благословляли: батько хрестив батогом, мати виливала чарку горілки[53].

Замішували коровай вже коровайниці. Робили вони це у ночвах, на відміну від хліба (подекуди для коровайного обряду спеціально виготовляли нові ночви). Замішування короваю супроводжувалось піснями, більшість з яких, на жаль, вже забуті:

Коровай замісити тобі пенькний
Благослови, Боже,
І, Матінко, тоже[54].

Замісивши та виробивши коровай, жінки саджали його у піч. Після цього коровайниці мили руки, воду, в якій вони це робили, виливали під вишню ("лили, ше й співали"), що було потрібно "для молодих"[55]. Існували й інші пояснення, наприклад, "шоб вишня родила"[56].

Разом з короваєм випікали і "шишки" – шматочки здобного закрученого тіста, що за формою нагадували зрізаний вершечок шишки. Вони, разом із фартухом або хустиною, які мала пов'язати на руку коровайниці мати молодого чи молодої, були своєрідною формою оплати роботи коровайниць. Під час перебування короваю у печі основна відповідальність за нього переходила на кухарку: жінку, що керувала підготовкою усієї весільної гостини.

Від якості короваю залежало майбутнє життя молодої пари. Так, присмалений чи опалий коровай віщував молодому подружжю смерть або розлучення: "Оно не вдасться коровай: знайте, якшо розпадеться, трісне – життя нема"[57]. Розлучення в традиційній українській культурі не схвалювались: єдиною прийнятною причиною розлучення вважалась навіть не зрада когось із подружжя, а бездітність. Особливо доброю прикметою вважалось, коли коровай настільки підходив, що для того, щоб його вийняти, розбирали челюсті печі. Після того його виносили до комори, ставили на рушника, і там він лежав до весілля.

Своєрідним весільним печивом були так звані "поцелуйчики": два невеличких круглих монетоподібних печива, спечених разом (на вигляд нагадували вісімку). Пекли їх із солодкого пшеничного тіста, виключно дві штуки. Після вінчання молодий мав почастувати ним молоду і навпаки[58]. Подібне печиво пекли і на північній Одещині (Поділля), але там воно носило назву "вісімки"[59].

---

[48]4.07.2009 р. в с. Колесники Гощанського р-ну від Зої Левчук, 1951 р. н., місце народження – с. Угільці Гощанського р-ну.

[49]8.07.2009 р. в с. Бухарів Острозького р-ну від Олімпії Сидорівни Климчук, 1926 р. н., місце народження – с. Михалківці Гощанського р-ну, в с. Бухарів переїхала в 1967 р.

[50]Сумцов Н. Хлѣб въ обрядахъ...– С. 60–62; Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні. Історико-етнографічне дослідження.– К.: Наук. Думка, 1988.– С. 49.

[51]5.07.2009 р. в с. Вільгір Гощанського р-ну від Галини Лукашівни Оніщук, 1935 р. н., освіта – 10 класів.

[52]8.07.2009 р. в с. Бухарів Острозького р-ну від Світлани Дмитрівни Котомцевої, 1949 р. н.

[53]10.07.2009 р. в с. Вільгір Гощанського р-ну від Петра Михайловича Кондратюка, 1934 р. н., місцевого.

[54]8.07.2009 р. в с. Бухарів Острозького р-ну від Олімпії Сидорівни Климчук, 1926 р. н., місце народження – с. Михалківці Гощанського р-ну, в с. Бухарів переїхала в 1967 р.

[55]Там само.

[56]8.07.2009 р. в с. Бухарів Острозького р-ну від Світлани Дмитрівни Котомцевої, 1949 р. н.

[57]9.07.2009 р. в с. Завозів Острозького р-ну від Таїсії Миронівни Ніколайчук, 1938 р. н., місце народження – с. Бочаниця Гощанського р-ну Рівненської обл., в с. Завозів переїхала в 1970 р.; Миколи Миколайовича Дахна, 1939 р. н., місцевого.

[58]10.07.2009 р. в с. Вільгір Гощанського р-ну від Світлани Григорівни Каращук, 1954 р. н.

[59]Кушнір В.Г., Петрова Н.О. Традиційна весільна обрядовість українців Одещини (20–80-их рр. XX ст.).– Одеса: Гермес, 2008.– С. 101.

Випікали їх разом із короваєм та шишками.

Хоча коровайний обряд на Рівненщині вже не містить всіх традиційних етапів та елементів[60], він, разом із самим весільним печивом, залишається невід’ємною частиною весілля. Випікання спеціальних хлібів (“книшів”) як одна з давніх традицій збережено у поховальній обрядовості. Ці “книші”, виготовляли у хаті, де хтось помер. Їх кількість, за свідченнями інформаторів, була від трьох до чотирьох, залежно від того, чи давали ще одну хлібину священику (батющці): “Чотири хлібини печуть, бо одну батющці дають. То в рушник замотають і ложать там на кладбіще [*на віко труни. – А.З.*], то вже з цим рушником беруть і для батюшки дають”[61]. Книші пекли у хаті померлого з того ж тіста, що й повсякденний хліб, від якого вони відрізнялись розміром (були більшими) та формою (могли бути подовгастими); а часто відрізнялись лише назвою. Поки тіло померлого було у хаті, то це печиво лежало на столі перед ним. Коли покійного виносили, то книші несли за труною. Під час відправи у церкві їх клали на віко труни, або на престол, після чого їх забирав дяк. Книші пекли і на дев’ять, і на сорок днів після смерті[62]. Їх теж віддавали священнослужителям. Іноді книшами називали хліби, які брали з собою на цвинтар (могилки) на Провідну неділю (перша неділя після Великодня)[63]. Зазначимо, що М.Маркевич наводить рецепт житньогречаних книшів, які не мали нічого спільного з поховальною обрядовістю. За розміром вони були невеликі, бо ліпились ложкою, і скоромні, бо обмазувались поросячим жиром[64].

Хліб використовували і в інших обрядах сімейно-побутового циклу. Так, приходити на новосілля чи хрестини без хлібини вважалось, щонайменше, просто неприйнятним[65].

Буханець хліба клали і на східний кут фундаменту майбутнього житла під час обряду “закладщини”. Хлібиною обдаровували і майстрабудівельника під час “квітки”. Хліб, що використовувався в цих обрядодіях, ні формою, ні розміром, ні складом не відрізнявся від повсякденного. Однак, це аж ніяк не свідчить про відсутність у вказаних обрядодіях древнього коріння. Адже повсякденний хліб є більш давнім, аніж обрядовий і зберігає більше консервативних елементів.

Різноманітним хлібним виробам чимале місце відводилось і в обрядах, що супроводжували свята календарного циклу. Найцікавіші з таких виробів випікались на Андрія, 13 грудня (29 листопада), і застосовувались під час ворожінь. Найпоширеніше андріївське гадання виглядало так: дівчатам слід було увечері ротом принести з криниці, річки чи джерела воду. Ходити дозволялось лише тричі, а хлопці всіляко намагались перешкодити учасницям ворожіння завершити цей етап: смішили чи лоскотали дівчат. Тричі сходивши, дівчата на принесеній воді замішували невеличкі балабушки (по дві кожна) і викладали їх на лаву. Потім впускали до хати собаку і спостерігали за його діями: “Який собака візьме чию балабушку, то та перша йде заміж”[66]. Проігнорована балабушка означала, що дівчина цього року “не піде зовсім замуж”. Бувало, “шо тільки одну візьме – значить знай, шо дитятко родить не замужем”, або “є таке, шо надкусить і кіне – значить, шо хлопець якийсь іспользує і теж кіне”[67].

Цікаво, що таке ворожіння фіксується чи не на всій території України з дуже незначними відмінностями[68]. При чому, маємо відомості по те, що максимально дієвим його визнавали як у XIX ст. (“ни когда не обманчивый рецептъ гаданья”[69]), так і тепер: “Оце іменно гадання, да дуже крепко дівчата, хто гадають, то справджується”[70].

Пекли на Андрія і спеціальний прісний круглий калач із діркою посередині – “калиту” (“калату”). Його прив’язували до сволока (“балька”) і молодь починала забаву. Завданням було відкусити шматок калача не застосовуючи рук. Один з хлопців то піднімав, то опускав калача: “Як вспі-

[60]Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні...– С. 56.

[61]8.07.2009 р. в с. Бухарів Острозького р-ну від Світлани Дмитрівни Котомцевої, 1949 р. н.

[62]6.07.2009 р. в с. Угільці Гощанського р-ну від Любові Сильвестрівни Кисіль, 1944 р. н., місце народження с. Новоставці Гощанського р-ну.

[63]6.07.2009 р. в с. Угільці Гощанського р-ну від Антоніни Герасимівни Литвинюк, 1922 р. н., освіта – 3 класи.

[64]Маркевичъ Н. Обычаи, повѣрья, кухня и напитки малороссиянъ.– К.: Въ типографіи И. и А.Давиденко, 1860.– С. 154–155.

[65]6.07.2009 р. в с. Угільці Гощанського р-ну від Антоніни Герасимівни Литвинюк, 1922 р. н., освіта – 3 класи.

[66]10.07.2009 р. в с. Вільгір Гощанського р-ну від Світлани Григорівни Каращук, 1954 р. н.

[67]Там само.

[68]Маркевичъ Н. Обычаи, повѣрья, кухня и напитки малороссиянъ...– С. 22.

[69]Там само.

[70]10.07.2009 р. в с. Вільгір Гощанського р-ну від Світлани Григорівни Каращук, 1954 р. н.

єш вкусити, то значить – твоє щастя. А ні, то сажою тебе обмажуть"[71], – такою була кара для невдах.

За свідченнями інформаторів, на Різдво не пекли спеціальних хлібів, які б відрізнялися за формою, розміром чи назвою від повсякденних. Проте сам процес випікання супроводжувався певними обрядодіями. Так, мати однієї з респонденток, коли "пекла хліб, то три жаринки кладе. І дивиться по тих жаринках. То вона знає, на шо буде врожай"[72]. На жаль, детальніший опис гадання інформаторка забула.

Без особливого печива не обходився і Великдень, до якого кожна господиня пекла "паски", "бабки" та "мазурки". "Паски" і "бабки" являли собою солодкі високі круглі хлібинки, які випікались у формах (ними слугували глечики). Паски й бабки намагались пекти із більшої кількості інгредієнтів (додавали багато яєць, цукру, вершкового масла, молока тощо). Зверху їх могли декорувати цукровою поливою чи яєчним білком. Дехто з респондентів стверджував, що паска печеться нижчою, аніж бабка: паска "в мисці там якій, а бабка – то в каструлі, висока росте"[73]. Або вказували на відносну новизну назви "бабка": "зара начинають казати бабка, а колись – пасочка"[74]. Випікали до Великодня і "мазурки" – круглі здобні булочки. Робили її із борошна високого ґатунку, додаючи яєць, масла, горіхів. Тому вони вважались скоромними, і до Великодня їх не їли[75]. Мазурки брали з собою, ідучи на "могилки" (цвинтар) на Провідну неділю[76]. Однією з функцій мазурок було обдаровування хресних дітей та хрещених батьків, відвідини яких на Великдень вважались обов'язковими[77].

Шматок свяченої паски, бабки, мазурків брали з собою на могилки і споживали під час трапези на Провідну неділю.

Цікавим різновидом обрядового печива були невеликі (розміром з долоню) хлібні хрестики, які вкидали у ємкості, де зберігалось борошно, призначене для випікання хліба. Вони мали там зберігатись до появи борошна із нового урожаю, потім їх або згодовували курям, або залишали на полі, коли сіяли озимі культури[78]. Це печиво є спільним явищем для східнослов'янських народів, його випікали в середині Великого посту (на Середохрестя)[79]. На Поліссі у ці хрестики запікали різні предмети: вважалось, що той, кому дісталось печиво з предметом, має починати весняну оранку[80]. Іноді цього хрестика посвячували на Великдень[81].

Отже, етапи хлібопечення супроводжуються значною кількістю різноманітних повір'їв та обрядодій. Вони спрямовані на забезпечення вдалого завершення процесу випічки, а також – привернути до мешканців дому благополуччя. Серед них є і такі, які спрямовані на попередження певних дій, що могли б спричинитись до негативних наслідків для жителів хати: наприклад, як заборона випікання хліба у певні дні. До того ж більшість повір'їв, пов'язаних із випічкою, мають реалістичне підґрунтя.

Технологічні та ритуально-обрядові традиції випікання хліба на Рівненщині органічно пов'язані. Вони демонструють значну стійкість, що свідчить про давність традиційної основи випікання хліба на Рівненщині.

Загалом процес хлібопечення на Рівненщині у загальних своїх рисах подібний до сусідніх історико-етнографічних районів, проте він має локальну специфіку, що зумовлено, з одного боку, природно-кліматичними умовами, а з другого – особливостями культури Волині.

---

[71]Там само.

[72]5.07.2009 р. в с. Вільгір Гощанського р-ну від Галини Лукашівни Оніщук,1935 р. н., освіта – 10 класів.

[73]8.07.2009 р. в с. Бухарів Острозького р-ну від Олімпії Сидорівни Климчук, 1926 р. н., місце народження – с. Михалківці Гощанського р-ну, в с. Бухарів переїхала в 1967 р.

[74]10.07.2009 р. в с. Вільгір Гощанського р-ну від Світлани Григорівни Каращук, 1954 р. н.

[75]5.07.2009 р. в с. Вільгір Гощанського р-ну від Галини Лукашівни Оніщук, 1935 р. н, освіта – 10 класів.

[76]6.07.2009 р. в с. Угільці Гощанського р-ну від Антоніни Герасимівни Литвинюк, 1922 р. н., освіта – 3 класи.

[77]10.07.2009 р. в с. Вільгір Гощанського р-ну від Світлани Григорівни Каращук, 1954 р. н.

[78]5.07.2009 р. в с. Вільгір Гощанського р-ну від Володимира Михайловича Кондратюка, 1931 р. н.

[79]Плотникова А.А. Печенье фигурное // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И.Толстого.– Москва: Международные Отношения, 2009.– Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито).– С. 37–38.

[80]Там само.– С. 38.

[81]8.07.2009 р. в с. Бухарів Острозького р-ну від Олімпії Сидорівни Климчук, 1926 р. н., місце народження – с. Михалківці Гощанського р-ну, в с. Бухарів переїхала в 1967 р.

Ювілеї



Степан МАКАРЧУК

ДО 70-РІЧЧЯ ОКСАНИ ОМЕЛЯНІВНИ ФРАНКО

Stepan MAKARCHUK. To Oksana Omelyanivna Franko's 70th Anniversary of Birth.

Одинадцятого квітня 2009 р. доктору історичних наук, професору Львівського національного університету Оксані Франко виповнилося 70 років.

Народилася Оксана Омелянівна Франко в м. Калуші на Івано-Франківщині. У 1955 р. закінчила Калуську середню школу № 1, а в 1960 р. – історичний факультет ЛДУ. З 1960 по 1968 рр. проживала в Санкт-Петербурзі, де працювала науковцем у центральних державних архівах. Відтак понад два десятиліття мешкала у Києві. В ті роки (1968–1975) Оксана Франко – старший науковий співробітник та завідувачка відділом Центрального державного історичного архіву в Києві.

П'ятнадцять років (1975–1990) працювала завідуючою Науковим архівом Академічного Інституту археології. Науковий архів Інституту археології є одним з фондів найбільших академічних архівів України і нараховує понад 200 тис. од. збереження за XVIII–XX ст. Особливо бережно О.Франко ставилась до особистих архівів і всіляко сприяла їх збору, опрацюванню і публікації матеріалів цих фондів. Під її керівництвом опрацьовані особисті архіви Л.Славіна, Л.Дмитрова, В.Петрова, "Музею старожитностей при Київському університеті" та багатьох інших. Як спеціаліст в галузі джерелознавства та історії науки, О.Франко написала понад 20 оглядів архівної спадщини видатних вчених України, серед яких: Федір Вовк, Данило Щербаківський, Вікентій Хвойка, Сергій Гамченко, Микола Грінченко, Микола Макаренко, Дмитро Яворницький. О.Франко вперше на початку "перебудови" називає імена та друкує матеріали репресованих та заборонених в 1930-ті – 40-ві рр. вчених археологів: Миколи Макаренка, Петра Курінного, Євгенії Козловської, Вадима Щербаківського, Федора Козубовського. Декілька разів виступала на засіданнях Вченої ради з доповідями про їх дослідження. Додаткові матеріали про українських вчених О.Франко виявила в рукописних відділах бібліотек та архівосховищах Петербурга, Москви, Одеси, Львова, Кракова, Праги, Парижа.

О.Франко активно займалась громадською та профспілковою роботою. Нею організовані: зустрічі вчених з хором "Гомін" Леопольда Ященка в Миколаївській церкві Видубицького монастиря; бандуристом Миколою Литвином (де вперше познайомилась автор твору "Яничари" – Борис Мозолевський з автором музики і виконавцем пісні Миколою Литвином). О.Франко підготувала та провела наукову конференцію "Т.Шевченко і археологія", виставки наукових та художніх праць, вечори, вікторини тощо.



З 1991 р. О.Франко – доцент кафедри історії та етнографії України Львівського національного університету ім. Івана Франка. Після реорганізації кафедри у 1995 р. було створено окрему кафедру етнології, де Оксана Франко працює і понині, викладаючи загальну та українську етнологію, історію етнографічної науки, етнографію національних меншин України, народознавство, джерелознавство (семінари), спецкурси "Наукова спадщина Федора Вовка", "Наукова спадщина Вадима Щербаківського", "Українська діаспора" та інших. В 1995 р. перебувала на стажуванні в Європейському центрі Наукового товариства ім. Шевченка в Парижі (Сарсель). У 2000 р. захистила докторську дисертацію, з 2004 р. працює на посаді професора.

Оксана Франко автор понад 150 досліджень, серед яких "Кирило-Мефодіївське товариство" (у 3-х т., К., 1990; співавтор), "Щоденник О.Ф.Кістяківського" (у 2-х т., К., 1994, 1995; співавтор), "Федір Вовк" (Нью-Йорк, 1997). "Листування Федора Вовка з Володимиром Гнатюком (Львів; К., 2001, співавтор). У 2001 р. у видавництві Європейського університету (м. Київ) побачила світ її книга "Федір Вовк – вчений і громадський діяч". Вона є одним з упорядників додаткових томів до: І.Франко. Зібрання творів у 50-ти т. (К., 2008). Публікувалась в США, Англії, Франції, Росії, Польщі, Чехії. Працює над спадщиною І.Франка, Ф.Вовка, В.Гнатюка, В.Щербаківського.



За її ініціативи і сприяння в першому навчальному посібнику для вузів "Культура і побут населення України", що вийшов у Києві у 1991 р. за ред. В.І.Наулка використані маловідомі архівні матеріали Федора Вовка, Данила Щербаківського, Олександра Алешо, Музею антропології та етнології ім. Хв. Вовка та інших фондів. О.Франко брала участь у виданні "Етнографії України" за ред. С.А.Макарчука (Львів, 1994). У співавторстві з Р.Ф.Кирчівим Оксана Франко написала розділ "Становлення і розвиток української етнографії" до другого видання навчального посібника "Етнографія України" (Львів, 2004). Опублікувала навчальні програми з курсів загальної етнології, історії української етнографії та інших.

Оксана Франко – ініціатор і одна з організаторів Музею Івана Франка в Калуші (1992), для цього віддала власний будинок. У 1997 р. "за значний внесок у становлення української державності та видатні особисті заслуги в розбудові міста" їй присвоєно звання почесного громадянина м. Калуша. У 1996 р., як одна з п'яти авторів серії праць "Українське національне відродження в документах та мемуарах" допущена до конкурсу на здобуття Державної премії в галузі науки і техніки за 1996 р. Нагороджена медаллю Президії Верховної Ради УРСР "В пам'ять 1500-річчя Києва" (1983), відзнакою "Незалежності України – 10 років" (2001), Почесною грамотою Головного управління туризму і культури Івано-Франківської облдержадміністрації (2007). Публікації про неї – у виданнях: Жінки України. Біографічний енциклопедичний словник (К., 2001); Новини з Академії. Українська Вільна Академія наук у США (Нью-Йорк, 1997, № 21); Горак Р. Рід Якова (Львів, 2001); Арсенич П. Прикарпаття в життя Каменяра. Івано-Франківськ, 1996; Калущина в іменах (Дрогобич, 1999); Когут М. Калущина: люди і долі, Біографічний довідник (Калуш, 2006, с. 212, 213); Історичний факультет Львівського національного університету ім. Івана Франка (1940–2000), (Львів, 2000, с. 166); Мала енциклопедія народознавства (Львів, 2008) та інші.

Оксана Франко – автор понад 150 наукових та науково-популярних праць, зокрема монографій "Федір Вовк – вчений і громадський діяч" (К., 2000; К., 2001); "Федір Вовк" (Нью-Йорк, 1997); "Кирило-Мефодієвське товариство" у 3-х т. (К., 1990, співавтор); "Щоденник О.Ф.Кістяківського" у 2-х т. (К., 1994, 1905, співавтор). Має публікації в США, Англії, Франції Польщі, Чехії, Росії. У квітні-травні 1995 р. перебувала на стажуванні в Європейському центрі Наукового Товариства Т.Шевченка в Парижі (Сарсель), брала участь у Міжнародних конференціях у Кракові, Празі, Тульчі (Румунія), Санкт-Петербурзі, Києві, Одесі, Харкові, Чернівцях та інших містах. Як одна з авторів серії праць з п'яти томів "Українське відродження в документах і мемуарах" (252 др. арк.). Оксана Франко була допущена до конкурсу на здобуття Державної премії в галузі науки і техніки за 1996 р., а в 1998 р. видання "Щоденник О.Ф.Кістяківського" у 2-х т. (К., 1994; К., 1995), в якому О.Франко була упорядником обох томів, удостоєне Державної премії ім. М.Грушевського.

Ювілеї



Євгенія СЯВАВКО

ДО ЮВІЛЕЮ ПОДРУГИ

Euhenia SYAVAVKO. To a Colleague's Jubilee.

24 січня цього року досягла в доброму здоров'ї та відмінній працездатності свого 70-річчя Таїсія Олександрівна Гонтар. Йдуть роки, складаються у десятиліття, полишають за собою здобутки й втрати, а Таїса Гонтар не змінює своєї особистісної сутності – сутності жінки, що чекає від життя і від людей тільки доброго.

Доля не завжди була прихильною до неї. Таїсія Олександрівна Гонтар (дівоче прізвище Скордіна) народилась перед самою війною (1940 р.) у селі Бондарі Конотопського р-ну Сумської обл. Не повернувся з фронту батько. Мати – Галина Яківна Чернявська, як могла, боролась з труднощами і вчила цьому вмінню двох своїх дітей – Таїсію й старшого її брата Анатолія. У 1946 р. сім'я переїхала до м. Пирятина Полтавської обл.

Селянська вдача, українська ментальність (скромність і водночас наполегливість, мрійливість – і відчуття реальності, щедрість – і ощадність, відкритість – і прислухання до власного "я") допомогли Таїсі успішно закінчити середню школу і вступити у 1957 р. до Львівського державного університету ім. Івана Франка на українське відділення філологічного факультету.

Тут, в університеті, не могли не помітити справжньої української красуні-степовички: висока, струнка, карі очі, чорні брови, рум'яні щічки. Але головною її окрасою була туга коса – ні, не до пояса, до колін. Такої коси ніхто не мав на факультеті та й в цілому університеті. Не міг не помітити цієї краси і встояти перед нею затятий холостяк, визнаний факультетський красень і серцеїд доцент Прокіп Панасович Гонтар, блискучий лектор, надзвичайно цікава людина, уродженець Вінниччини. Таїсія на почуття Прокопа Панасовича відповіла взаємністю, і в 1960 р. вийшла за нього заміж, незважаючи на велику різницю у віці.

До одруження Таїсія жила в студентському гуртожитку. Один рік жили ми там з нею в одній великій кімнаті, спілкувались, ділились нашими дівочими секретами. Як усі ми, в переважній своїй більшості напівсироти, Таїсія відчувала матеріальну скруту. Часто вечеряла вона хлібом, посипаним цукром. Майбутній дослідник народного харчування, вона вже тоді розумілась на калорійності й корисності цих продуктів для підтримання життєдіяльності.

Атмосфера сільського життя, що була органічною для Таїсії від народження, настанови старшого за віком й авторитетного для неї чоловіка Прокопа Панасовича, його оточення, професія філолога-україніста сформували в ній інтерес до глибшого пізнання культури свого народу, дослідження її. Після кількох років догляду за донечкою Олею, що народилась у 1961 р., та роботи лаборанта кафедри української літератури Таїсія Олександрівна почала працювати молодшим науковим співробітником Музею етнографії та художнього промислу АН України (нині – Інституту народознавства НАН України). Тут вона отримала добрий народознавчий вишкіл під керівництвом досвідчених, відданих своїй справі представників старшого покоління українських етнографів – Катерини Матейко, Антона Будзана, Любові Сухої та інших. Спілкування з авторитетними вченими Музею, студіювання народознавчої літератури, наукові експедиції, конференції, численні екскурсії, які доводилось проводити і які вимагали доброго знання суті представлених на експозиції явищ української культури, збагачували знаннями, допомагали визначитись із темою наукового дослідження. Головне джерело її наукових здобутків – це польові матеріали, які вона зібрала в процесі численних експедицій, групових та особистих відряджень в різні куточки України і, зокрема, в Карпатських регіон. Як результат – захист кандидатської дисертації та вихід одноіменної книги "Народне харчування українців Карпат", 1979).

На посаді старшого наукового співробітника та завідуючого музейною роботою в даній установі Т.О.Гонтар пропрацювала до 1990 р. У той самий період тут відбувалось становлення нової когорти українських народознавців, у тому числі Неоніли Здоровеги, Зоряни Болтарович, Ганни Горинь та інших.

З початку 1990 р. Т.О.Гонтар працює доцентом Львівського національного лісотехнічного університету (кафедра культурології, згодом – кафедра української літератури та іноземних мов), поєднуючи викладацьку роботу з дослідженнями в галузі українського народознавства.

З нагоди 70-річного ювілею бажаємо Таїсі Олександрівні Гонтар доброго здоров'я, нових творчих здобутків, віри в добро, оптимізму, які завжди допомагали їй долати життєві труднощі.

Рецензії



Тетяна БЕЦЕНКО

УКРАЇНСЬКА ФОЛЬКЛОРИСТИКА В ЛЕКСИКОГРАФІЧНІЙ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Tetyana BETSENKO. On Ukrainian Folklore Studies in Lexicographic Interpretation.

Українська фольклористика. Словник-довідник / Укладання і загальна редакція Михайла Чорнописького.– Тернопіль: Підручники і Посібники, 2008.– 448 с.

Українська фольклористика поповнилася першим і унікальним довідковим джерелом – словником-довідником про національні скарби усної народної словесності.

Феноменальність цього видання зумовлена тим, що в ньому представлена фольклористична, етнографічна, етномузикологічна і культурологічна інформація. Власне, це увесь той науково-пошуковий досвід, що сотнями років накопичувався нашими попередниками і через обставини тоталітарного режиму не міг бути оприявленим та належно поцінованим.

Укласти для загалу такий словник – велика честь! Це достойне найбільшої поваги і шани.

Словник містить "Слово укладача" (передмову М.Чорнописького), відомості про авторський колектив, список скорочень, словникові статті, розміщені у алфавітному порядку, зміст. Основу словника складають словникові статті.

Цінність словника вбачаємо в тому, що він узагальнено представляє багатющий матеріал різнопланового змісту. У словнику-довіднику висвітленими виявляються питання, що стосуються функціонування фольклорних художньо-образних засобів: *алегорія, антитеза, антропоморфізм, асиндетон, градація, епітет, паралелізм, порівняння, прислів'я, приказка, тавтологія, уособлення, анадиплосис, епаналепсис* та інші.

Точністю і повнотою характеризуються словникові статті, що подають інформацію про мовні засоби, характерні для фольклорних пам'яток (*архаїзми, етнографізми, арго, фольклоризми, жаргон, міфологема, наголос, табу, тарабарська мова, фінальні формули (стереотипи), акцент* та інші).

Широко представлені у лексикографічному виданні терміни з музикознавства: *акустика музична, ансамбль, багатоголосна капела, амбітус та інше*, назви музичних інструментів: *бандура, гусла, кобза, дуда, дудка, цимбали, ліра, литаври, сурма, свіріль, гудок, скрипка, сопілка, труба, торбан, тулумбас, трембіта, флейта, флоєра, бубон*; назви народних танців: *аркан, гопак* та інше.

Словник-довідник захоплює широтою узагальнення матеріалу. Це, зокрема, стосується жанрів фольклору. Кожному жанру присвячена окрема стаття. Цікавість викликає кожен із жанрів, що представлений у лексикографічній праці. Багатство жанрових виявів національного фольклору пересвідчує у цілісності нації, є доказом її тривалого існування, показником великої культурно-історичної спадщини. Це, скажімо, такі жанри фольклорної творчості, що їх представляє словник, як *анекдот, апокрифи, байка, балада, билина, билиця, бурлацькі пісні, великодні пісні, весільні пісні, веснянки, гаївки, гайдамацькі пісні, гайдуцькі пісні, казки, загадки, приповідки, героїчний епос, голосіння, дума, драма народна, вертеп, духовна пісня, міфи, жарт, жартівливі пісні, жниварські піс-ні, забавлянки, заговори, заклинання, історичні пісні, каламбур, козацькі літописи, коломийки, колискові пісні, колядки, купальські пісні, кустові пісні, легенди, ліричні пісні, лічилки, повір'я, псалми, притчі, обряди, небилиці, нісенітниці, романси, щедрівки та інше.*

Систематизовано представлені у словнику обряди, звичаї, пов'язані з тими чи іншими святами: *щедрий вечір (с. 436), водіння куста (с. 57), "коза" (с. 196), родильні обряди (с. 328)* та інше.

Глибина підготовки матеріалів словникових статей помітна у ретельному доборі та обробці інформації, що, наприклад, засвідчують словникові статті – *язичництво (с. 438), етнічна асиміляція (с. 98), етнічна культура (с. 98), етнічна традиція (с. 100), етнографічна група (с. 102), звіриний епос (с. 155), символіка гадів (с. 339), символіка звірів (с. 341) та інше.*

У словнику-довіднику знаходимо статті про розділи науки, що пов'язані з фольклористикою (*етнографія, етнодидактика, етноетикет, етнолінгвістика, етномузикознавство, етноорганологія, етнопедагогіка, етнопсихологія, етнофілософія*, а також: *народна педагогіка, сугестивна лінгвістика*). Показово, що подається виокремлено інформація про такі наукові галузі, як *антропологія, етноботаніка.*

В аналізованому джерелі приділено увагу будові фольклорного тексту, що засвідчено у статтях: *архітектоніка, заспів, зачин, уступ, сюжет, фабула* та інших.

На особливу увагу заслуговують статті, що містять описи етнічних територій: *Лемківщина (с. 223-224), Берестейщина (с. 28), Бойківщина (с. 32), Буковина (с. 37), Волинь етнографічна (с. 58), Галичина (с. 67), Гуцульщина (с. 73), Курщина (с. 218),*

Донеччина (с. 84), Донщина (с. 85), Забужжя (с. 136), Закарпаття (с. 138), Опілля (с. 281), Підляшина (с. 298), Пінщина (с. 299), Пряшівщина (с. 317), Поділля (с. 310), Покуття (с. 311), Полісся (с. 312), Холмщина (с. 417), Вороніжчина (с. 60) та інші, а також етнічних груп: *лемки (с. 222), бойки (с. 32), гуцули (с. 72).*

Словник має величезне науково-пізнавальне, інформативне значення. Адже чи кожному українцеві відомо, що таке *цитра (с. 427), цівниця (с. 427), денцівка (с. 80), кувиця (с. 213)*?

Наприклад, надзвичайно цікаво дізнатися, що таке *нісенітниця (с. 277) – небилиця (с. 276) – побрехенька (с. 307)* – "невелике усне оповідання розважального змісту, комізм якого будується на дотепно скомпонованих алогізмах та каламбурі" (с. 276).

Або інше: що таке *прозивалки (с. 317) – дражнилки (с. 86)* – жанр дитячого фольклору, в основі якого лежить гумористичний, іноді сатиричний зміст (с. 86). Що таке чукикалки, лічилки, шумки, – ви можете дізнатися із словника-довідника "Українська фольклористика".

Словник-довідник "Українська фольклористика" – це саме те, чого бракувало нашій науковій думці. Адже усвідомлення своїх витоків, усвідомлення взаємозв'язку покоління у духовному плані, переконання в єдності етнотипів – передумова стійкості нації, її духовної і фізичної спроможності, інтелектуальної сили. Навчаючи учнів, студентів за цим джерелом, з ранніх літ матимемо можливість формувати всебічно і гармонійно розвинену особистість, виплекану на ідеалах національної гідності, національної виокремленості.

Перша ґрунтовна й об'ємна лексикографічна ластівка – словник-довідник "Українська фольклористика" виступає суттєвим науковим, науково-навчальним джерелом, доповнюючи попередні праці з фольклористики.

Аж ніяк не применшуючи інших розвідок з цієї галузі, що передували рецензованій праці, хочеться наголосити на тому, що "Українська фольклористика" своєю появою засвідчила ступінь наукових досягнень українських фольклористичних студій у різних їх аспектах.

Рецензований словник-довідник – своєрідне наукове узагальнення багатовікового фольклористичного досвіду національної школи фольклористики. З огляду на це підготовку і видання словника-довідника "Українська фольклористика" розцінюємо як суттєвий внесок у науково-дослідну скарбницю національної культури.

Знайомство з матеріалами цього словника-довідника (особливо, якщо це буде іноземець) відкриває світ української культури, українських звичаїв і обрядів, української ментальності, зрештою – української душі – багатої, талановитої, всебічно обдарованої.

Рецензії



Петро КОСТЮЧОК

БУКОВИНСЬКА ЕТНОГРАФІЧНА ЗОНА У НОВОМУ НАУКОВОМУ ВИСВІТЛЕННІ

Petro KOSTYUCHOK. On Bukovinian Ethnographic Zone in New Scientific Light.

Мойсей А.А. Аграрні звичаї та обряди у народному календарі східнороманського населення Буковини / А.А.Мойсей.– Чернівці: Друк-АРТ, 2010.– 320 с., 36 іл.

Проблема, розглянута у запропонованій монографії, нова для вітчизняної етнології. В українській історіографії вивчення традиційної культури етнічних груп і національних меншин до останнього часу проводилось фрагментарно. Подібний стан справ характерний і по відношенню до східнороманського населення Буковини. Проте останніми роками порушена тема почала активно розроблятись молодими дослідниками у науково-практичній площині. Так, завдяки зусиллям чернівецького вченого Антонія Мойсея науковий загал міг ознайомитись із біографією та творчою діяльністю румунського етнографа С.Ф.Маріана[1], плеядою румунських дослідників традиційної культури населення Буковини другої пол. XIX – поч. XX ст.: І.Сбієрою, Є.Нікуліце-Воронкою, Д.Даном, Л.Боднерєску, А.Горовеєм, Т.Памфіле та інших[2], та комплексним дослідженням "Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини"[3].

Рецензована нами книга продовжує розпочату роботу у галузі вивчення системної народної календарної обрядовості східнороманського населення Буковини. Вона структурно охоплює основні елементи тематики народного календаря: регламентація часу та стру-

[1]Мойсей А.А. Сіміон Флоря Маріан – етнограф Буковини / А.А.Мойсей.– Чернівці, 2003.– 160 с.

[2]Мойсей А.А. Традиційна культура населення Буковини у наукових працях румунських дослідників другої половини XIX – початку XX ст. / А.А.Мойсей.– Чернівці: Рута, 2005.– 304 с.

[3]Мойсей А.А. Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини / А.А.Мойсей.– Чернівці: ТОВ "Друк Арт", 2008.– 320 с., іл. 16.

Донеччина (с. 84), Донщина (с. 85), Забужжя (с. 136), Закарпаття (с. 138), Опілля (с. 281), Підляшина (с. 298), Пінщина (с. 299), Пряшівщина (с. 317), Поділля (с. 310), Покуття (с. 311), Полісся (с. 312), Холмщина (с. 417), Вороніжчина (с. 60) та інші, а також етнічних груп: *лемки (с. 222), бойки (с. 32), гуцули (с. 72)*.

Словник має величезне науково-пізнавальне, інформативне значення. Адже чи кожному українцеві відомо, що таке *цитра (с. 427), цівниця (с. 427), денцівка (с. 80), кувиця (с. 213)*?

Наприклад, надзвичайно цікаво дізнатися, що таке *нісенітниця (с. 277) – небилиця (с. 276) – побрехенька (с. 307)* – "невелике усне оповідання розважального змісту, комізм якого будується на дотепно скомпонованих алогізмах та каламбурі" (с. 276).

Або інше: що таке *прозивалки (с. 317) – дражнилки (с. 86)* – жанр дитячого фольклору, в основі якого лежить гумористичний, іноді сатиричний зміст (с. 86). Що таке чукикалки, лічилки, шумки, – ви можете дізнатися із словника-довідника "Українська фольклористика".

Словник-довідник "Українська фольклористика" – це саме те, чого бракувало нашій науковій думці. Адже усвідомлення своїх витоків, усвідомлення взаємозв'язку покоління у духовному плані, переконання в єдності етнотипів – передумова стійкості нації, її духовної і фізичної спроможності, інтелектуальної сили. Навчаючи учнів, студентів за цим джерелом, з ранніх літ матимемо можливість формувати всебічно і гармонійно розвинену особистість, виплекану на ідеалах національної гідності, національної виокремленості.

Перша ґрунтовна й об'ємна лексикографічна ластівка – словник-довідник "Українська фольклористика" виступає суттєвим науковим, науково-навчальним джерелом, доповнюючи попередні праці з фольклористики.

Аж ніяк не применшуючи інших розвідок з цієї галузі, що передували рецензованій праці, хочеться наголосити на тому, що "Українська фольклористика" своєю появою засвідчила ступінь наукових досягнень українських фольклористичних студій у різних їх аспектах.

Рецензований словник-довідник – своєрідне наукове узагальнення багатовікового фольклористичного досвіду національної школи фольклористики. З огляду на це підготовку і видання словника-довідника "Українська фольклористика" розцінюємо як суттєвий внесок у науково-дослідну скарбницю національної культури.

Знайомство з матеріалами цього словника-довідника (особливо, якщо це буде іноземець) відкриває світ української культури, українських звичаїв і обрядів, української ментальності, зрештою – української душі – багатої, талановитої, всебічно обдарованої.

Рецензії



Петро КОСТЮЧОК

БУКОВИНСЬКА ЕТНОГРАФІЧНА ЗОНА У НОВОМУ НАУКОВОМУ ВИСВІТЛЕННІ

Petro KOSTYUCHOK. On Bukovinian Ethnographic Zone in New Scientific Light.

Мойсей А.А. Аграрні звичаї та обряди у народному календарі східнороманського населення Буковини / А.А.Мойсей.– Чернівці: Друк-АРТ, 2010.– 320 с., 36 іл.

Проблема, розглянута у запропонованій монографії, нова для вітчизняної етнології. В українській історіографії вивчення традиційної культури етнічних груп і національних меншин до останнього часу проводилось фрагментарно. Подібний стан справ характерний і по відношенню до східнороманського населення Буковини. Проте останніми роками порушена тема почала активно розроблятись молодими дослідниками у науково-практичній площині. Так, завдяки зусиллям чернівецького вченого Антонія Мойсея науковий загал міг ознайомитись із біографією та творчою діяльністю румунського етнографа С.Ф.Маріана[1], плеядою румунських дослідників традиційної культури населення Буковини другої пол. XIX – поч. XX ст.: І.Сбієрою, Є.Нікуліце-Воронкою, Д.Даном, Л.Боднерєску, А.Горовеєм, Т.Памфіле та інших[2], та комплексним дослідженням "Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини"[3].

Рецензована нами книга продовжує розпочату роботу у галузі вивчення системної народної календарної обрядовості східнороманського населення Буковини. Вона структурно охоплює основні елементи тематики народного календаря: регламентація часу та стру-

[1]Мойсей А.А. Сіміон Флоря Маріан – етнограф Буковини / А.А.Мойсей.– Чернівці, 2003.– 160 с.

[2]Мойсей А.А. Традиційна культура населення Буковини у наукових працях румунських дослідників другої половини XIX – початку XX ст. / А.А.Мойсей.– Чернівці: Рута, 2005.– 304 с.

[3]Мойсей А.А. Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини / А.А.Мойсей.– Чернівці: ТОВ "Друк Арт", 2008.– 320 с., іл. 16.

ктура народного календаря (просторові і часові уявлення у традиційному світогляді; річний цикл календарних свят; такі структурні елементи, як звичаї та обряди, пов'язані з вогнем, водою, рослинністю, культом померлих, ремінісценції вікової ініціації молоді); скотарський (цикл скотарських свят, народний культ покровителів хижих звірів та змій) і землеробський (обряди, пов'язані із сільськогосподарськими роботами; заклинання врожаю) календарі; зимові драматичні обряди.

В монографії проаналізовані основні риси народного календаря румунської і молдавської етнічних груп. Серед них слід відзначити збереження опорних позицій в існуючій календарній системі (сезонність, урахування сонцестоянь і рівнодень, Новий рік, ритуали господарського циклу та інше), що, до речі, ще не розгубила магічну основу багатьох звичаїв та обрядів. Його амальгама з церковним календарем становить основу обрядового календаря, за яким звіряє свій пульс румуномовна громада Буковини.

Крім того, в монографії підкреслена та особливість буковинської етнографічної зони, яка полягає у кращому збереженні народних традицій у порівнянні із основними українськими етнічними територіями. Дана констатація, насамперед, розповсюджується на консервацію певних дохристиянських обрядів.

Компаративний аналіз календарної обрядовості східних романців та українців виявив як велику кількість спільних етнокультурних рис, так і ряд відмінних звичаїв та обрядів, які слугують водночас етнодиференціюючими маркерами.

Специфіку і наявність певних закономірностей у поширенні характерних ритуалів на території буковинської етнографічної зони автор спробував показати через картографічний аналіз. З його допомогою були виявлені явища, які мають рівномірний характер поширення, були окреслені центри концентрації певних календарних ритуалів, обрядові дійства локального масштабу.

У книзі вперше друкується низка ритуальних текстів, виявлених під час польових досліджень, які в основному відносяться до зимових драматичних обрядів. На їх основі автор виводить певні закономірності їх еволюції, процесу деградації.

Велика кількість фотоматеріалів, вміщених у роботі виводить читача на візуальний ракурс ритуалів та їх учасників. Вони допомагають не лише уточнити якісний і кількісний склад учасників різдвяно-новорічних гуртів ряджених, їх костюмацію, але і підійти до певних висновків щодо цих компонентів карнавальної ритуаліки.

Вражає ґрунтовність джерельної бази дослідження, яка зібрана на основі писемних джерел XV – першої пол. XIX ст., матеріалів архівно-музейних установ України, Румунії, Республіки Молдови (XVIII–XIX ст.), відповідей на етнографічні анкети XIX – поч. XXI ст.; народознавчих антологій; монографій сіл та робіт, присвячених етнографічним зонам Буковини (XX – поч. XXI ст.).

Важливе місце у роботі належить польовим етнографічним матеріалам, зібраних під керівництвом автора на території Чернівецької обл. України та Сучавського повіту Румунії протягом 1997–2009 рр. Вони надали можливість скористатись методом типологізації в аналізі аграрних звичаїв та обрядів у народному календарі. Картографування та типологізація інформації стосовно народного календаря здійснені на основі даних з понад 295 українських та румуномовних сіл Буковини, зокрема румуномовних Чернівецької обл. – 65; румунських Сучавського повіту – 142; українських Чернівецької обл. – 79; українських Сучавського повіту – 9. Досліджено близько 60% румуномовних сіл Чернівецької обл. (65 з 108 румуномовних та змішаних сіл).

Для системного підходу до висвітлення означеної тематики, автор розглянув в окремому розділі соціальні та етнокультурні процеси на Буковині у XIX – на поч. XXI ст.

Враховуючу етноконтактну специфіку Буковинського регіону, багатовікове співіснування представників східнороманської та східнослов'янської цивілізацій, наскрізним мотивом дослідження виступає порівняльна характеристика основних елементів народного календаря етнічних спільнот Буковини: українців, румунів і молдаван. Компаративний аспект в буковинській етноконтактній зоні, на думку автора, стає важливим у контексті дослідження проблем пограниччя. Вони великою мірою відбивають тенденції, притаманні, у більшій чи меншій мірі, цілому ряду пограничь в Європі. Притому, у порівнянні з іншими європейськими прикордонними регіонами українсько-румунсько-молдавське етнічне пограниччя, що проходить територією Буковини, належить до тих регіонів, де характерною рисою є цивілізованість стану міжетнічних контактів, стале мирне співіснування та високий рівень міжкультурної взаємодії етнічних груп.

Знання традиційної культури східноромanського населення, яке на сьогодні складає близько 20% населення Чернівецької обл., мають сприяти скріпленню підвалин дружніх, толерантних взаємовідносин у демократичному суспільстві. Сказане вище дозволяє стверджувати, що перед нами книга, яка представляє інтерес для широкого кола етнологів, істориків, мовознавців, працівників музеїв та туристичної галузі, широкого кола читачів, які цікавляться історичним минулим.

Рецензії



Роман КИРЧІВ

ЧИСТІ ДЖЕРЕЛА ПАТРІОТИЗМУ

Roman KYRCHIV. Pure Sources of Patriotism.

Федорусь О.-М. Координати пам'яті.– Львів, 2010.– 160 с.

Ця книжка навіяна, як зазначила автор в анотації, ностальгійними почуттями за тим, незабутнім, з чим вона – уроженка Львова – зустрілася і що переживала в щасливі миттєвості дитинства і юності, коли відвідувала рідне село своєї матері – Дмитрів у південній частині Радехівського району на Львівщині. Книжку можна віднести до категорії краєзнавчої літератури, оскільки головним її предметом є конкретне село з його географією, історичними даними, природою, людьми, топографією, топонімікою тощо.

Але не тільки. Поряд з присутністю цієї конкретики вони, ці реалії, значною мірою трансформовані крізь призму спогаду, розповідь про них, їхній опис зазвичай забарвлені тонким авторським ліризмом, збагачені медитаційними рефлексіями, роздумами, цікавими заувагами і спостереженнями, іскринками дотепу. Саме оце суб'єктивне (в доброму смислі) і робить цю книжку найбільшою мірою особливою, привабливою, цікавою і легкою для читання.

Відповідно скомпонована й структура авторського наративу. У ньому увага зосереджується на певних постатях і об'єктах довкілля, які особливо близькі й дорогі авторці, які запам'яталися і чимось вразили її уяву. Скажімо, з родини – дід і баба, які оточували свою внучку піклуванням і любов'ю, сусіди і їхні діти, в яких бувала і з якими вона бавилася; грушка обіч дороги, яка вказувала, "що село вже близько"; "річечка Березівка" та інше. Авторка вміє зацікавити на перший погляд ординарними предметами і деталями, вказати їх і розповісти про них якісь подробиці, пригоди, бувальщини з життя села чи з дитячого побуту.

У непоодиноких місцях тексту є і чимало такого, що може бути корисним і для дослідника-етнолога: описи сільської хати, господарських будівель, занять, їжі, свят, звичаїв, дитячих забав тощо. Характер змістовного етнографічного опису має, наприклад, розповідь про заготівлю торфу для палива з докладною фіксацією таких етапів, як копання спеціальною лопатою "шуфлею", сушіння, складання у купи – "купчення", транспортування додому, розміщення під накриттям (с. 83–86). Вочевидь не пройшла марно багатолітня праця авторки в Інституті народознавства. Такі фіксації вартісні тим більше, що мають конкретну прив'язку до певного простору і часу.

Словом, книжка змістована, цікава, гарно написана і дбайливо, зі смаком видана. Мені приємно це констатувати, бо знаю авторку з років праці в одній установі, тож написане нею стало для мене певною несподіванкою. Думаю, що її вміння просто, щиро і дотепно розповідати, вдивлятися і вслухатися в те, що тебе окружає, бачити в звичайному, буденному щось незвичайне, спонукати читача "чути голос зозулі", помічати й цінити ритми життя... – варто розвивати. Можливо, зокрема, в писаннях для дітей.

У нас дуже мало написаного і надрукованого про рідний край, "малу батьківщину", рідне село, родину... Чомусь вважаються такі писання камерними, маргінальними, меншевартісними, їх публікація – зазвичай справа самих авторів, їхніх турбот і коштів. Вони виходять мізерними накладами і мають дуже обмежене поширення, рідко потрапляють у книжкову торгівлю.

А жаль, бо насправді література такого характеру є важливою і потрібною з пізнавального, виховного і якщо виконана з талантом та на належному рівні, то й з естетичного поглядів. І поширеною та ціненою в інших країнах є вона набагато більше.

Така лектура культивує почуття духовної пов'язаності людини зі своїм середовищем, рідним краєм, традицією, родовим коренем, з людьми, себто, генерує в духовності ту інтиму, яка є органічною складовою усвідомлення себе не перекотиполем, а членом певної спільноти, народу, нації. Це є та література, яка ненав'язливо засіває в людині те, що має зійти органічним патріотизмом.

Ось таких кілька зауваг, які викликало прочитання симпатичної книжки Марії Федорусь.